

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**  
Departamento de Metafísica Crítica



TESIS DOCTORAL

# **El principio dialógico y la crítica al yo trascendental en el pensamiento de Martin Buber**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Diego Sánchez Meca**

Madrid, 2015

Diego Sánchez Neca

TP  
1984  
196



x-53-161740-7

EL PRINCIPIO DIALOGICO Y LA CRITICA AL YO TRASCENDENTAL  
EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HUBER

Departamento de Metafísica Crítica  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1984



BIBLIOTECA

**Colección Tesis Doctorales. Nº 196/84**

© **Diego Sánchez Neca**  
**Edita e imprime la Editorial de la Universidad**  
**Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía**  
**Noviciado, 3 Madrid-8**  
**Madrid, 1984**  
**Xerox 9200 XB 480**  
**Depósito Legal: M-20397-1984**

DIEGO SANCHEZ MECA

EL PRINCIPIO DIALOGICO Y LA CRITICA AL YO  
TRASCENDENTAL EN EL PENSAMIENTO DE  
MARTIN BUBER

Tesis doctoral

Dirigida por el Dr. Sergio RADADE ROMEO  
Jefe del Departamento de Metafísica Crítica

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION  
Sección de FILOSOFIA

1982





A mi mujer, sin cuya  
comprensión este trabajo  
no hubiera sido posible.



### III

#### INDICE

INTRODUCCION.- .....	VIII
Agradecimiento.- .....	XXVI
Abreviaturas por las que se citan las obras de H. Buber..	XXVII
Primera Sección.- <u>LA PROBLEMÁTICA DE BASE: EL INSUFICIENTE TRATAMIENTO DEL PROBLEMA DEL OTRO EN LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL</u>	
Capítulo I.- <u>INSUFICIENCIA DE LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DEL OTRO A PARTIR DE LA RAZÓN PURA</u> .....	1
A).- El otro como yo pensante análogo al mío ...	1
B).- El otro como modificación intencional del yo trascendental .....	7
NOTAS AL CAPÍTULO I .....	18
Capítulo II.- <u>INSUFICIENCIA DE LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DEL OTRO A PARTIR DE LA RAZÓN PRÁCTICA</u> ....	23
A).- La suposición del otro como fin-en-sí-mismo .....	23
B).- El otro como tú "puesto" por el yo absoluto	30
NOTAS AL CAPÍTULO II .....	40
Capítulo III.- <u>EL PENSAMIENTO DIALÓGICO FRENTE A LOS LÍMITES DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL</u> .....	44
A).- La paradójica situación de la filosofía trascendental frente al problema del otro .	44
B).- La <u>Begegnungsphilosophie</u> como reacción crítica .....	50
NOTAS AL CAPÍTULO III .....	55

#### IV

### Segunda Sección.- EL PRINCIPIO DIALOGICO COMO PUNTO DE PARTIDA Y METODO

Capítulo IV.- <u>MARTIN BUBER Y LA TEORIA CONTEMPORANEA DEL CONOCIMIENTO</u> .....	60
A).- En qué sentido puede hablarse de una "teoría del conocimiento" en el pensamiento de Buber..	60
B).- La "filosofía" de Buber y la cuestión del acceso al otro .....	66
NOTAS AL CAPITULO IV .....	77
Capítulo V.- <u>LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO BUBERIANO: GENEALOGIA DE LA INTUICION DIALOGICA</u> .....	82
A).- La etapa místico-existencial .....	82
B).- La formulación del principio dialógico como método .....	91
NOTAS AL CAPITULO V .....	99
Capítulo VI.- <u>LA DISTINCION FUNDAMENTAL ENTRE EXPERIENCIA Y ENCUENTRO</u> .....	106
A).- <u>Grundwörter</u> y modos básicos de relación .....	106
B).- El encuentro sugerido como fundamento de la experiencia .....	115
NOTAS AL CAPITULO VI .....	123
Capítulo VII.- <u>LA "ONTOLOGIA FUNDAMENTAL" DEL ZWISCHEN</u> ....	129
A).- La relación como <u>apriori</u> del ser .....	129
B).- El Tú Absoluto como dimensión fundante .....	139
NOTAS AL CAPITULO VII .....	146

V

Capítulo VIII.- UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA COMO EXPLICI-  
TACION DEL PRINCIPIO DIALOGICO ..... 152

A).- El hombre-en-relación como punto de partida:  
crítica a la Antropología del yo solitario ..... 152

B).- La existencia monológica del Dasein heidegge-  
riano y el hombre dialógico según Buber ..... 161

NOTAS AL CAPITULO VIII ..... 172

Tercera Sección.- UNA VALORACION CRITICA DEL PENSAMIENTO  
BUBERIANO Y DE SU APORTACION AL PROBLEMA  
DEL "CONOCIMIENTO" DEL OTRO

Capítulo IX.- EL "CONOCIMIENTO" DEL OTRO COMO CONOCIMIENTO  
METAFISICO ..... 180

A).- Conocimiento metafísico como conocimiento  
no-abstracto ..... 180

B).- El aspecto positivo de la aportación de Buber:  
la concepción de la Metafísica como condición  
de la Ontología ..... 185

NOTAS AL CAPITULO IX ..... 196

Capítulo X.- EL ACCESO AL OTRO EN LA VERDAD COMO EXISTENCIA  
AUTENTICA ..... 201

A).- La modalidad buberiana del concepto existen-  
cialista de verdad: Verbundenheit y Umfassung .. 201

B).- El aspecto negativo de la aportación de Buber:  
el formalismo del encuentro ..... 208

NOTAS AL CAPITULO X ..... 216

VI

Conclusión.- <u>EL PROBLEMA METODOLOGICO DE LA PRIMACIA DEL</u> <u>YO: ALCANCE Y LIMITES DE LA POSICION CRITICA</u> <u>DE BUBER FRENTE A LA INSUFICIENCIA DEL PLAN-</u> <u>TEAMIENTO TRASCENDENTAL DEL PROBLEMA DEL OTRO</u> ....	222
NOTAS A LA CONCLUSION .....	238
<u>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA</u> .....	241

"El descubrimiento del tú está tan preñado de consecuencias como el descubrimiento del yo que hizo el idealismo; él debe conducir a un segundo recomenzar del pensamiento europeo que nos lleve más allá de la filosofía moderna"

M. Buber

"El hombre puede aceptar un significado si lo ha descubierto él, es decir, si se le ha manifestado en su encuentro con lo que es, no si se lo ha inventado"

M. Buber





INTRODUCCION.-A).- PRESENTACION DEL TEMA

En una época dominada por el influjo de la ciencia y que solamente apreciara el valor de cualquier esfuerzo intelectual desde el punto de vista de su docilidad para dejarse expresar objetivamente, el pensamiento de Martin Buber no habría interesado como filósofo. Se lo habría relegado al orden de la literatura, considerándolo, en el plano de la autobiografía, como manifestación de experiencias personales. La ausencia de una fundamentación gnoseológica rigurosa, que asegurase la necesidad y validez de sus enunciados, al estilo de las usuales en el campo de la exposición científica, le habrían cerrado las puertas de la consideración filosófica.

Nuestra época es testigo de un impresionante desarrollo científico y técnico. El saber ha superado límites que generaciones anteriores habían imaginado infranqueables. Pero al lado de este crecimiento del saber objetivo, que constituye motivo de legítimo orgullo para nuestro tiempo, otras realidades, que no consienten una expresión científica, se han abierto a la mirada del pensador y del hombre contemporáneo en general. Vida, existencia, intimidad, han cobrado importancia para la filosofía. Al margen de la objetividad científica, otro mundo, no menos real, se ha hecho patente y ha pasado a ser tema de apasionada investigación. Movidos por las más variadas preocupaciones, autores como F. Nietzsche, S. Kierkegaard, M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel, N. Berdiaeff, J. Wahl, P. Ricoeur, entre otros, han explorado el amplio dominio de la existencia humana, unos con mayor fuerza teórica, otros con más finura para la percepción de los matices más delicados de las experiencias humanas. Se advierte en ellos un uso de vocabulario que corresponde a la traducción verbal de las experiencias sobre las que descansa - un nuevo modo de filosofar. Las palabras recogen las vivencias existenciales, centradas, en el caso de M. Buber, en la relación inter-

## IX

personal y en la vivencia de la presencia inmediata del otro como ser otro que yo. Lo delatan expresiones como yo-tú, comunicación, encuentro, destino, misterio, amor, instante, mirada. Pero al uso de tales expresiones nos tiene habituados la filosofía de la existencia, en general, desde la década de los años treinta.

Y no solamente el vocabulario, sino también el tipo de exposición muestra la afinidad de Buber con los pensadores nombrados. Aun cuando el método -de investigación y de exposición- no ha sido rigurosamente teorizado por Buber, es posible desentrañarlo, como trataremos de hacer ver: consiste en el análisis fundado en una reflexión sobre el hecho vivido de la conducta intersubjetiva. Buber considera fundamental la relación yo-tú, y se esfuerza por explicitar sus implicaciones. La reflexión no se realiza en actitud solipsista sobre sí mismo, en el aislamiento y la soledad, sino desde la coexistencia. No consiste en una exploración horizontal que se apoya, sin rebasarla, en la conexión entre individuo e individuo; supone, por el contrario, un movimiento vertical y descansa sobre el hecho de la vinculación de la conexión yo-tú con el Tú Absoluto. En esta atmósfera, de inspiración religiosa, tiene lugar la búsqueda de las implicaciones teóricas del hecho de la relación fundamental yo-tú.

El propósito de Martin Buber no es, pues, el de emprender -una fundamentación rigurosa del conocimiento universalmente válido y absolutamente necesario. Una preocupación de esta índole se justifica en una filosofía entendida como ciencia. Ejemplos clásicos son Kant y Husserl. Uno y otro, aunque por medios diferentes, procuran una fundamentación trascendental del conocimiento. Ambos se mueven en el orden de la objetividad, retrocediendo hasta el sujeto trascendental que constituye el fundamento de toda objetividad. Buber, en cambio, afín en este aspecto al existencialismo, se mueve en el ámbito de la experiencia intersubjetiva, procurando fijar lo que trasciende toda objetividad. Su reflexión no va dirigida a la conquista de objetos, ni trata de incrementar el haber del conocimiento en la dirección de la ciencia. La reflexión misma no es un objeto que pueda encerrarse en conceptos que la tornen plenamente

inteligible. La representación y el símbolo están condenados a permanecer por debajo del hecho fundamental, que rebasa todo saber objetivo. Y lo mismo ocurre con la reflexión, no obstante lo cual es positiva por su resultado, porque contribuye a instaurar una realidad nueva. El método, para Buber, pues, no puede reducirse a un complejo de operaciones intelectuales, ni se deja condensar en una serie de preceptos al alcance de cualquier inteligencia. Más bien, - invita a ejecutar un acto vital, que consiste en adentrarse en una dimensión peculiar, en la totalidad humana, con el riesgo que conlleva la falta de seguridades objetivas. El yo capta entonces la totalidad y la alteridad del otro, pero a costa de no reservarse en la actitud del espectador impassible que es característica de la posición científica.

Pero para comprender lo que es característico y original en el pensamiento de Martin Buber es necesario contemplar más a fondo el contexto histórico-problemático en el que la temática de la alteridad, por una parte, encuentra su propio condicionamiento y, por otra, delinea su propia Weltanschauung autónoma y fecunda. Como es sabido, durante la primera mitad de nuestro siglo, período de gestación y nacimiento de la obra de Buber, principalmente dos corrientes de pensamiento han dominado el panorama filosófico de Alemania, a saber: la Fenomenología de E. Husserl y la Existenzphilosophie de M. Heidegger. Husserl, por su parte, había anunciado un nuevo rumbo de la temática del ser. El fenómeno es el ser en su aparición a la conciencia, en su manifestación y revelación al pensamiento. Partiendo de esta convicción, la Fenomenología se propone describir - lo que se presenta de modo inmediato y esencial a la conciencia. Pretende llegar a la cosa misma, que como tal no es sino la cosa en su aparición y presentación a la conciencia. El método fenomenológico se funda en la intuición originaria de la esencia. Las - esencias resultan evidentes, y la intuición es garantía de auténtica captación fenomenológica. Por todo lo cual, en Husserl, la - fenomenología no es tan sólo un método, sino también una ontología, o mejor dicho, un método con implicaciones ontológicas, un método que se apoya en una ontología, básicamente una "ontología formal".

## XI

Es característico del discurso fenomenológico sobre el aparecer no constituirse como un descubrimiento bajo lo que aparece, sino que lo que aparece es el ser mismo. Lo que interesó a Buber del método fenomenológico fué, precisamente, esa relevancia de la experiencia interna en la aguda e incisiva manifestación que emerge del estatuto ontológico de una conciencia personalizada.

Heidegger continúa el discurso de Husserl, pero en una original perspectiva. De hecho, la intencionalidad en Husserl era principio fundamental de correlación necesaria entre el ser y la conciencia. La esencia de la conciencia es intender al ser, y el ser no puede ser investigado si no es en su manifestación y aparición a la conciencia. Es esta absolutización de la conciencia lo que constituye la condición de posibilidad de una filosofía rigurosa, de una filosofía como ciencia estricta, es decir, sustraída a lo que es temporal, precario, provisorio. Heidegger acepta el método fenomenológico, pero refuta la ontología de Husserl, porque si el yo viene a ser el parámetro de la determinación del ser en su significado, ello indica que el propio aparecer de la conciencia la coloca en un estado de problematización, de aporeticidad. En 1927 en Sein und Zeit y, después, en 1930 en Was ist Metaphysik, Heidegger desarrolla la temática del ser en su relación con el ente. Este discurso heideggeriano parte de la analítica existencial del Dasein. Es el ser, pero en su concreta aparición humana, quien abre la investigación del significado del ser, y en este contexto, la respuesta no puede dejar de estar cargada de la aporeticidad de la existencia. Buber adoptará esta actitud inicial de la filosofía de Heidegger, si bien le reprochará un "desgajar la existencia de la vida humana real", y señalará en ello la raíz última de la imposibilidad, para Heidegger, de llegar a una formulación coherente de la Ontología fundamental que se propone a partir de la tesis programática establecida como punto de partida.

Pero tanto en la Fenomenología como en la Filosofía de la Existencia heideggeriana se queda el ser circunscrito, en último término, a modalidades diversas en el ámbito del yo, sin ninguna posibilidad de trascendental alteridad. Por ello, la "filosofía de la al-

## XII

teridad" reivindica críticamente un movimiento de ulterioridad, y no de clausura, en el ser, en su concreta aparición y revelación existencial. En efecto, para la filosofía de la alteridad, la relación del yo con la realidad mundana se caracteriza por una autónoma toma de posición del yo respecto a la realidad, considerada y - configurada como objeto, como Gegestand que se ofrece en el diferenciamiento y desvelamiento operados por la acción penetrativa y aprehensiva del yo. De modo que el yo puede instrumentalizar la realidad mundana, pues, penetrándola, puede "finalizar", en sentido operativo, la realidad, revelando su propio dominio sobre la figura - ontológica de la realidad objetivada. De modo que, al "comunicar", vive en una relación de penetración y de desvelamiento en cierto sentido mutua, aunque no emergente de la recíproca conciencia y libertad. Sin embargo, si en el Umwelt del yo viene a configurarse algo que, como tal, aparece inserto en una dimensión ontológica similar a la de sí propio, entonces la instancia del yo hacia el otro, diverso de sí pero en sí como yo, instaura un fondo de apertura ontológica caracterizada por la libertad y la opción responsable.

El yo manifiesta límites ontológicos que el otro, diverso de mí pero radicado en el mundo como yo, no puede trascender. Pero todo otro, en cuanto tal, está constituido por una naturaleza (Wesen) que en sí indica poder ser sí mismo, es decir, autónomo en el sentido operativo, y, por tanto, consciente y libre de colocarse en el horizonte del fin personal. Poseyéndose de forma radical y desvelándose de modo originario, el yo puede estar en el diálogo, lo cual tiene implicaciones y consecuencias de una trascendencia y - fecundidad a primera vista insospechadas.

Es en este preciso contexto en el que Buber trata el problema del otro. Para Buber, el encuentro de un yo y un tú implica un movimiento, emergente del espacio de la libertad consciente, y orientado hacia otro situado, ontológicamente, ante mí. Si el encuentro tiende a lo profundo, las dos estructuras personales tienden a un desvelamiento originario de sí mismas. El diálogo, como acto, se - circunscribe a sí mismo, pero se refleja como cualidad operante sobre la polaridad ontológica. El diálogo es el espacio, el Zwischen de la recíproca revelación del ser entre los interlocutores. El diá

### XIII

logo, la relación yo-tú en terminología buberiana, nos establece en el ser, al mismo tiempo que nos diferencia. Pues en la relación, para poder ser auténtica, se precisan dos movimientos. Partir de una Urdistanzierung respecto al otro y a lo otro para salvar esa distancia mediante el esfuerzo de la In-Beziehung-treten. En la relación yo-tú, por así decir, se efectúa la ipseidad misma de cada uno de los seres que ella une. Buber lo repite y explicita muchas veces: "Yo-tú se descompone, ciertamente, en un yo y un tú; pero esta relación no ha nacido de su conjunción, sino que es anterior al yo". Esta mutualidad actualizada en la relación yo-tú excluye la objetividad. En Buber, la intersubjetividad es primordial y final, ella se desembaraza del aparato conceptual, nos deja sin la seguridad de una morada material y sin las orientaciones que nos damos para protegernos. Pero, a cambio, nos permite acceder al otro en sentido eminente, de quien el encuentro nos hace "responsables" y ser confirmados por él.

En general, a los pensadores llamados "dialógicos" les une una común postura crítica frente a la tradición filosófica y, concretamente, frente a lo que ellos llaman vagamente como "idealismo". Es significativo, a este respecto, que F. Rosenzweig vea en Heidegger uno de los representantes del neue Denken, y K. Löwith afirme que Heidegger, con su enfrentamiento a la metafísica occidental por su olvido del ser, sólo ha tenido un auténtico contemporáneo - que ha sido F. Rosenzweig, a quien se considera, junto con Buber, cofundador del pensamiento dialógico. Este movimiento tiene en común con la Ontología fundamental de Heidegger, como queda dicho, el punto de partida, que no es la conciencia, el yo trascendental, sino la existencia humana, punto de partida éste que hizo volver la mirada a Kierkegaard y valorar su pensamiento como precursor conjunto, de cierto modo, de ambos movimientos.

Lo que, a nuestro juicio, caracteriza, sin embargo, el pensamiento dialógico, y concretamente al de Buber, es la modulación peculiar de su actitud crítica frente a la moderna filosofía trascendental y a la absolutización del yo trascendental como fundamento de la constitución objetiva de todo lo que aparece. Pues desde -

#### XIV

el punto de vista desde el que se sitúa tal actitud crítica caen - también, como filosofía trascendental, todos los sistemas que justifican la mundanidad de todo lo que aparece por su simple facticidad o a partir de la subjetividad humana; por tanto, también la Ontología fundamental de Heidegger. Ahora bien, la crítica buberiana a la filosofía trascendental en ningún momento pone en duda la validez de su proceder metodológico y de su contenido doctrinal en lo referente a la constitución trascendental del conocimiento de objetos. Al contrario, Buber acepta sin reservas esta teoría, pero, respecto, en lo referente a objetos (Gegestand). Su crítica se dirige, en cambio, a poner de manifiesto que tal teoría no puede tener aplicabilidad y extensibilidad a todo lo que aparece, a todo lo que es; intenta fijar su límite de validez, poniendo de manifiesto su insuficiencia para dar cuenta del tú, del otro. En este sentido, el pensamiento de Buber constituye una reacción a la subsunción del otro y del conocimiento del otro en el modelo de la intencionalidad, - poniendo de relieve la insuficiencia de este planteamiento y postulando el encuentro inter-personal y el diálogo como verdadera vía de acceso a la alteridad. Este intento crítico se desarrolla en Buber polarizándose especialmente frente a la teoría de la intersubjetividad constituyente de Husserl y las filosofías de Heidegger y Sartre, formuladas, en expresión de M. Theunissen, como "ontología social trascendental". Incluso Sartre, que se acerca el que más a las posiciones del dialogismo con su esfuerzo por sobrepasar los límites de la filosofía trascendental en relación al problema del conocimiento de la existencia del otro, no es, para Buber, bastante radical, volviéndose, al final de su crítica, a los términos del mismo planteamiento criticado.

Buber, por lo demás, se esfuerza por no salirse del terreno estrictamente filosófico, si bien manteniendo su tesis fundamental de la imposibilidad de constituir trascendentalmente la verdadera alteridad del otro. Ello le convierte en indiscutible pionero de las doctrinas que parten de una fundamental distinción entre experiencia o relación sujeto-objeto -llamada por Buber relación yo-ello y que resulta perfectamente explicada según el modelo de la intencionalidad propio de la filosofía trascendental-, y encuentro o relación



yo-tú, relación de presencialidad, inmediata, y que tiene lugar no en el yo ni en el tú, sino precisamente entre-los-dos. Por ello, diferencia entre la experiencia sobre un objeto, y el encuentro, que sitúa a un ser frente a otro, diferencia que concierne a la relación misma y no solamente a sus correlativos. La riqueza de los análisis que establecen esta diferencia recibe en Buber un acento y un carácter insuperables para L. Feuerbach, a quien Buber reconoce como el primero en formular la relación yo-tú. Mas lo verdaderamente original de Buber es su preocupación por basar la experiencia en el encuentro. En ello estaría, a nuestro entender, su principal contribución a la teoría contemporánea del conocimiento, como trataremos de explicar. Que la relación con el ser, que sostiene al conocimiento objetivo, no conduce hacia la entidad inhumana y neutra que es el Sein des Seienden de Heidegger, sino a un Seiendes que es otro, y así a la sociedad como primer acontecimiento del ser -lo que nos parece un planteamiento de notable importancia espiritual.

Buber se ha referido en más de una ocasión a su quehacer filosófico con la expresión "ontología fundamental del Zwischen". El Zwischen sería, para él, el ámbito ontológico del lenguaje en diálogo en el que tiene lugar la relación; un ámbito de ningún modo -asimilable a la subjetividad, sino que trasciende la subjetividad: "No es el lenguaje -dice- el que está en el hombre, sino el hombre en el lenguaje". La esfera del Zwischen ni es algo del yo, ni algo de la intention, ni algo del intentionum; ni está en la subjetividad propia ni tampoco en la subjetividad del otro, sino que es -muy precisamente el entre-los-dos, el espacio ontológico del encuentro original. Se trata de un Faktum originario y "simple" pues no se compone de uno y otro, ni de los actos de ambos, sino que en él tiene lugar la presencia recíproca. En el encuentro, el otro está frente a mí in persona, de manera inmediata, y yo frente a él, intercambiando la palabra. El significado de lo que Buber quiere decir con "inmediatez" solamente puede captarse en la determinación del "medio", lo que impide el encuentro. Mittel es, según Buber, todo aspecto que objetivo en el otro. Inmediatez y reciprocidad son, en conclusión, las características que distinguen la relación yo-tú de la relación yo-ello.

## XVI

La postura de Buber, que este trabajo intenta esclarecer, es tan simple como difícil de asimilar intelectualmente. En último término abre un interrogante sobre si acaso lo que se señala es tan sólo la insuficiencia de la filosofía trascendental para dar cuenta - de la auténtica alteridad del otro, o lo que indica puede ser, tal vez, un límite de la filosofía en cuanto tal. Constituye ciertamente un acierto indiscutible de Buber el haber sustraído la intersubjetividad a la objetividad tal como es comprendida generalmente, - pero es discutible y criticable en él una cierta subestimación de la realidad del yo como existencia independiente, capaz de profundizar su objetividad sin recurso al otro. En este sentido, uno de sus más destacados discípulos, E. Levinas, ha criticado a Buber, - desde los principios de su propio pensamiento, "no haber tomado lo suficientemente en serio la separación". En realidad, Buber, por - enfatizar y destacar la relación dialógica yo-tú, llega a asimilar la peligrosamente a una relación de reciprocidad. Pero, en último término, no puede ser sino el yo el que "conoce" la relación con - el tú sin disolverse en ella. Estableciendo una simetría entre el yo y el tú, se les vuelve intercambiables, se les provee de los mismos atributos y nada, finalmente, podrá sustraerlos en tanto que - relativos al conjunto de las relaciones objetivas, es decir, a la relación yo-ello.

Por otra parte, los esfuerzos de Buber para determinar la noción de Zwischen no han conseguido saldar el equívoco. Aun sin - merma de los aspectos innovadores y positivos del pensamiento de Buber, este defecto se acentúa por la reducción del encuentro a un simple contacto formal, sin continuidad ni contenido. Buber es deslumbrado por los momentos privilegiados del encuentro que son raros y evanescentes. La relación yo-tú queda vacía y etérea. La huida del análisis y la desconfianza respecto a las determinaciones - metafísicas tal vez pueda explicarse por el hecho de que Buber pertenece a una época liberal, en reacción contra los abusos dogmáticos. Pero su anti-intelectualismo no es por ello menos deplorable, pues, en palabras de Levinas, "cierra la relación en una diada que forma, en el fondo, una totalidad, cuando el diálogo es, por el contrario, caracterizado por la imposibilidad ontológica de ser una totalidad".

## XVII

Desde nuestro punto de vista, la relación con el otro implica una - asimetría. Por un lado, el yo, que es acogido en su propia diferen- cia. Por otro, germinante por el efecto de una especie de irrupción en él, la relación con el otro. Este otro el yo lo tiene y no puede tenerlo primitivamente más que por exterior y por encima de él mis- mo. El otro exige el respeto precisamente porque no es lo que yo - soy. En tanto que el otro es otro se presenta como la meta de mi es fuerzo moral. Es a él a quien debe ir mi solicitud. Su rostro es u- na llamada. La ética nace aquí, en la Fürsorge mejor que en la Um- fassung.

### B).- PLANTEAMIENTO DE LA TESIS

¿En qué consiste, en definitiva, lo positivo de la a- portación de Buber?, ¿cuál es su significación y su peculiar relie- ve en el panorama de la historia de la filosofía y en el contexto de la contemporaneidad? Señalemos, desde el principio, aquello que, a nuestro entender, sitúa a Buber al nivel de otras figuras de in- discutible mérito filosófico, en cuanto pensador que abre horizon- tes fecundos e indica caminos prometedores.

Como antítesis del pensamiento hegeliano, considerado abstrac- to, algunos autores han propuesto hablar de un "pensamiento concre- to". ¿Qué valor daríamos a esta distinción, a primera vista tan se- ductora, entre pensamiento abstracto y pensamiento concreto?. Las - descripciones kierkegaardianas de las esferas de existencia, por e- jemplo, así como la fenomenología marceliana del encuentro y los - análisis buberianos de la vida en diálogo, parecerían poder caer ba- jo ésta última denominación. Y es posible experimentar al leer a es- tos autores, como le sucede a H. Vergote, un cierto sentimiento co- mo si, después de Hegel, bastantes pensadores se hubieran, por fin, decidido a seguir esta dirección, indicada en ese conocido título de J. Wahl, e ir en fin "Vers le concret". Todo parece con- fluir a reforzar este sentimiento, como observa G. Marcel en su cé- lebre conferencia titulada Une philosophie concrète. Sin embargo, - este mismo escrito de Marcel nos pone en guardia contra la ambigüe- dad de una tal determinación. Porque es una manera de hablar abstrac- tamente de lo concreto lo que es preciso rechazar. Lo concreto no - es lo que queda una vez que se ha hecho abstracción de la abstracción.

### XVIII

Como tal, esto no sería sino ese puro ello en que se degrada, según Martin Buber, toda realidad que se quiere considerar con abstracción de su manifestación como realidad. Pero, por otra parte, nada sería más contrario a la filosofía que se pudiera designar como concreta que el empirismo. Marcel lo dice explícitamente: "Los filósofos - más deshumanizantes son quienes se han situado en el terreo empírico". Y Buber, por su parte, dice: "El hombre no puede vivir sin el ello, pero quien vive solamente con el ello no es un hombre". También, antes que ellos, S. Kierkegaard había sentido ya la correlación entre el reino de la cientificidad y el del nivelamiento: "Proponiendo mirar el mundo -piensa Kierkegaard- como un puro - objeto que se da como espectáculo, se invita a los hombres a no - ser otra cosa frente al mundo y en el mundo que puros espectadores". El problema de la filosofía concreta no es, pues, otro que el problema del uso de la abstracción. Pues, ¿quién se atrevería a sostener que la filosofía, a la que se considera como antitéticamente abstracta, no se propone como meta comprender lo concreto?; y ¿quién podría pretender que la filosofía concreta haría comprender alguna realidad sin recurrir en ningún momento a la menor abstracción?. Los pensadores citados, por supuesto que no. Ni Kierkegaard, a pesar de su acerba crítica a la filosofía del saber absoluto, ni Marcel, ni Buber han despreciado la abstracción. Y si - Kierkegaard reprocha a Hegel no tratar de la realidad más que en el último párrafo de la Lógica, ello no es porque quiera repudiar - la abstracción, ya que él mismo hace tal uso de ella que Heidegger, con razón, llega a reprocharle significativamente caer en una escolástica seca y en una dialéctica agotadora.

En nuestra opinión, el verdadero problema de la filosofía, - se la denomine concreta o abstracta, no es el de la abstracción, ni tampoco el de su uso, sino el de su comienzo, entendiendo por tal - el término -forzosamente abstracto- que sería preciso poner el - primero para poder, a continuación, y gracias a él, "reencontrarse constantemente allí" en su propio pensamiento, una vez que se le - quiera aplicar a las realidades singulares y concretas. Para reencontrarse allí, en el pensamiento de la realidad, y comprender ésta como Wirklichkeit, Hegel creyó deber comenzar su Lógica por aquel - término que presentara el mínimum de determinación. Y comenzó por - el ser. Es este comienzo lo que Kierkegaard le reprocha, echándolo

## XIX

en cara su fin. Es por este comienzo por el que la filosofía concreta deberá a toda costa evitar comenzar. Solamente rehusando tal comienzo logrará tal vez situarse efectivamente fuera del campo de la metafísica tradicional de la que, desde ese momento, podrá anunciar su fin.

Pues el comienzo hegeliano no es otro que un retomar, plenamente consciente, como punto de partida, aquello por lo que siempre ha comenzado la filosofía. Comenzar por el ser puro no es sino comenzar por donde comienza Tales de Mileto cuando inicia el pensamiento filosófico con aquella singular afirmación de que "todo es agua". - Es comenzar por poner un absoluto que tendrá como función medir el sentido de los fenómenos. Con lo que se está definiendo, de antemano, el campo de lo que se consentirá en denominar como verdad. La verdad de toda realidad encontrada será, en el fondo, lo que se deja reducir al absoluto puesto al principio. Poco importa, desde este punto de vista, el nombre que históricamente los filósofos hayan querido dar a este absoluto: la physis de la Antigüedad griega, el Dios de la Teología medieval, el sujeto del Idealismo moderno, cumplen rigurosamente una misma función. Lo que Hegel hace es retomar estos comienzos a fin de "aprehender y expresar lo verdadero, no - como sustancia, sino precisamente como sujeto", según leemos en la imperecedera fórmula del Prefacio de la Fenomenología del Espíritu.

Pero, ¿y después de Hegel?. Desde luego, si hubiéramos de - creer los insistentes rumores que desde los distintos frentes se lanzan hoy, no habría ya más después. Pues bien, una de las cosas por las que Martin Buber merece una mirada de atención consiste precisamente en que él muestra que puede haber un después, muestra que hay para el pensamiento una posibilidad de pensar todavía. Menos - ocupado que Kierkegaard por la polémica inmediata, y menos ansioso que Marcel por mostrar los sutiles matices que le distinguen de los filósofos de su entorno, es mérito de Buber haber sabido enunciar - claramente su comienzo: "Al comienzo -dice- es la relación" (Im Anfang ist die Beziehung) ¿Como habremos de entender este comienzo?. De entrada parece como un desafío lanzado contra aquellos que pien-

san que la filosofía se acabó con Hegel. Un comienzo como la relación, al parecer tan abstracto, parece constituir un reto, lanzado por una filosofía nueva, a aquella otra filosofía que cree haber llegado al fin del filosofar porque ella misma ha llegado a su fin. Al poner la relación como comienzo, Buber no está diciendo, sin embargo, que el fallo de la filosofía haya sido comenzar abstractamente. La categoría de relación es también una categoría abstracta. Lo que sucede es que, poniéndola al principio, mejor que el ser o la sustancia o el sujeto, Buber muestra que constituye una buena y fecunda abstracción que puede contraponerse a una mala. Una mala abstracción es aquella que transforma en abstracción todo lo que toca. Tal es la abstracción que alcanza su apogeo en los sistemas del saber absoluto, donde toda realidad, incluida la del filósofo mismo, se transforma en puro pensamiento a fin de ser comprendida por el pensamiento. La mala abstracción no "deja ser al ser", no le aguarda, sino que lo devora y lo digiere. La buena abstracción, en cambio, es aquella que puede acoger, para comprenderla, una realidad que no se ha construido previamente. Tal es la abstracción propugnada por Buber, la que pone al comienzo de su filosofía. "Al comienzo es la relación". La relación es el comienzo abstracto de una filosofía que podrá convertirse en una "filosofía concreta".

Pero es preciso preguntarse, ¿relación entre qué y qué?. Tal vez muchos estimarían que tal categoría no puede, en rigor, ser puesta como primera ya que así, apelando a los términos a poner en relación, aparece como una categoría "de lo que falta". Pero esto no significa aquí debilidad sino promesa. La categoría de la relación es una categoría abstracta. Se puede incluso decir que es la más pobre y la menos determinada de todas las categorías. Pero es en tanto que la relación lleva en sí "lo que falta", que el pensamiento de la relación puede revelarse dinámico. Por el contrario, las categorías de ser o de sustancia, en las que la filosofía ha buscado antes su comienzo, no pueden acoger otra cosa que a ellas mismas. La riqueza de estos comienzos no es más que la riqueza, ya esperada y preformada, de las determinaciones de una totalidad que se fingirá no haber sido encontrada mas que al final, en virtud de ese

## XXI

juego de escritura que Feuerbach señaló como el verdadero secreto del sistema de Hegel.

En el ser o en la sustancia, puestos como razón de su ser, no puede sino quedar engullida la singularidad de los seres. Con la pobre categoría de relación se puede, en cambio, llegar hasta los seres singulares sin alterar su singularidad. En su pobreza no se puede buscar lo que pudiera autorizar una filosofía que excluyera del ser algo desemejante que no pudiera asimilar. Y es que la categoría de relación no puede excluir nada sencillamente porque no puede, como tal, englobar nada. Y no puede englobar nada desde que, al no tener contenido, no puede asimilar nada a esta nada. Si la categoría de la relación es dinámica porque es pobre, es porque no da nada al pensamiento más que una regla. Ella no dice nada del ser, ni fija los límites abstractos de una totalidad vacía a llenar de determinaciones. Lo único que hace es decir al pensamiento en qué dirección le es preciso ir para encontrar el ser y no el vacío de una abstracción. No pretende, pues, poner un absoluto, sino solamente guiar el pensamiento hasta él. No dice al pensamiento: he ahí el absoluto en que todo se resuelve; sino que dice: es ahí donde debe estar; si piensas en esa dirección entonces piensas en la verdad del absoluto. Pero el absoluto mismo no está comprendido en la categoría de la relación.

Esta retirada, o mejor este retraimiento del absoluto que autoriza la categoría de la relación en la filosofía que comienza con ella, define un régimen de verdad esencialmente diferente del que rige el absoluto puesto por los filósofos del ser, de la sustancia o del sujeto. Pues hace aparecer una verdad ontológica que apenas suponía la filosofía, o bien que ella descartaba con horror. En efecto, si no hay nada que pensar en la categoría de la relación si no esa regla para pensar —que se le podría enunciar así: "jamás un término sin el otro"—, se puede ver entonces aflorar esa verdad ontológica inaudita en los sistemas autosuficientes de la totalidad, y que se podría enunciar así: "imposibilidad de ser el uno sin el otro". No se comprenderá, sin embargo, esta fecundidad ontológica del comienzo huberiano más que evitando equivocarse sobre su carácter lógico.

## XXII

En efecto, dar por regla al pensamiento no pensar jamás un término sin el otro no es invitarlo a pensar un término y después otro a fin de examinar sus relaciones. Es invitar al pensamiento a pensar la relación antes de, o mejor, entre los términos. Pues, de lo contrario, la relación no sería, como tal, un primer término ni sería el comienzo anunciado. Pero invitar al pensamiento a pensar la relación entre los términos es obligarlo a apartarse de sus formas habituales de pensar, y es descubrirle, en este mundo, otro en el que no había tal vez pensado en realidad. No se percibe esto - cuando se hace superficialmente de Buber el "filósofo del encuentro" o el "filósofo del diálogo". Es al cabo de este esfuerzo solamente cuando se descubre, en este mundo, otro; y a esto es a lo que nos - invita su filosofía del encuentro o su filosofía del diálogo.

En general, el pensamiento filosófico tradicional llevaba - al ser. Su presencia para el pensamiento era la presencia de algo, algo que era sobre lo que se tematiza, sobre lo que se posa la mirada y el propósito. Toda presencia no susceptible de entrar en la tematización no podía ser más que una presencia "imperfecta", todavía "marginal", aunque, tal vez, algún día, pudiera "venir al centro". Buber ha afirmado -y éste es el fondo de su filosofía del otro-, que la presencia de un interlocutor ante mí no debe quedar siempre reducida a la presencia de un objeto que mi mirada determina, y sobre la que mi pensamiento enuncia juicios predicativos. No que el interlocutor no pueda, y tenga que ser, temáticamente considerado y convertirse en soporte de un juicio, pero que entonces, - precisamente, ya no es más el otro que yo abordo en el diálogo, si no algo que considero como número en un conjunto, útil a algún proyecto prácticamente realizable. Como es sabido, a esta relación de presencia, irreductible a la relación sujeto-objeto, Buber la llama "encuentro" o relación yo-tú. También es comúnmente conocido que es esta relación interpersonal la que confiere, según Buber, una - significación al conjunto de lo que es. Los problemas del conocimiento y de la verdad deben, pues, referirse al acontecimiento del encuentro y del diálogo.

Es, en efecto, esa irreductibilidad de la relación yo-tú, del



### XXIII

encuentro, a toda relación con lo determinable y lo objetivo, lo - que queda como principal de la aportación de Buber al pensamiento occidental. G. Marcel ha comentado que esta idea significa una verdadera revolución copernicana del pensamiento. El encuentro que Bu ber señala sería el acto puro, la trascendencia sin contenido que no se puede tematizar, puro destello de luz, como l'instant de la intuición bergsoniana, como el presque-rien del bergsoniano Janké-levitch, donde la relación de la conciencia con un contenido se afina hasta el extremo de . tocar este límite donde la conciencia no - tiene ya contenido, pero queda"como una punta de aguja que penetra en el ser". Los encuentros son, en efecto, para Buber, instantes - fulgurantes sin continuidad ni contenido. Llegaremos, por ello, a la conclusión de que Buber, demasiado frecuentemente, se queda en la descripción de un encuentro puramente formal, incluso cuando aña de la palabra "responsabilidad". Pues a pesar de su profuso empleo, esta palabra parece falta de vigor y nada consigue precisarla. Esto, sin embargo, no nos impide pensar que la obra de Buber merece una - continuación en su parte más válida y más renovadora, sin detenerse en este formalismo un poco romántico de un espiritualismo demasiado vago.

En este sentido, por ejemplo, aunque Buber se levante violentamente contra la Fürsorge heideggeriana, ésta, en tanto que respues ta a una pobreza esencial, accede a la alteridad del otro; da cuen ta de esa dimensión de indigencia y de altura en la que se verifica la epifanía misma del otro. Y en tanto que así es, constituye una - tentativa válida en el sentido apuntado.

Lo que Buber, en fin, deja a nuestra meditación, desde el punto de vista de la filosofía en general, es la necesidad de investigar el modo según el cual una presencia que no es objetividad, que no es previamente desvelamiento del ser, puede presentarse. El encuentro indicaría una relación que no se difumina en las formas de la con ciencia a la que se está tentado de reducir toda presencia para no- sotros. Porque si tales formas de conciencia determinan toda presen cia, entonces, en nuestro mundo, ningún otro podría entrar. El en- cuentro es un caso particular de una presencia que no es representa

#### XXIV

ción, que es inmediata y que no es tematizada. Que la esfera inmanente pueda romperse, que una proximidad irreductible pueda desordenar el orden: ese es el tema que nos aporta la filosofía de Buber. Que más allá de la ausencia y de la presencia, las cuales, tal vez, conducen a la tematización y a la objetivación y a la ontología, se pueda salir del mundo o del ser, y que, más allá del ser y de lo que es, se pueda aproximar o ser aproximado, he ahí el tema de una investigación que no pone el absoluto como un ser muy grande ni como otro humano más grande, sino que quiere, antes de hablar del absoluto, decir la proximidad, describir de donde viene la voz y cómo se dibuja el camino.

La obra de Buber aporta, en conclusión, al pensamiento rigurosamente filosófico la rica cosecha de lo que A. de Waelhens llama l'expérience non philosophique; cosecha sin la cual la filosofía sería un pensamiento adecuado, pero que, tal vez, no tendría mucho que decir.

#### C).- PLAN Y DESARROLLO DEL TRABAJO

Nuestra exposición se divide en tres partes. En la primera - tratamos de la problemática que sirve de telón de fondo y de punto crítico de arranque al pensamiento de Buber. Nuestro autor, por lo general, no se ha preocupado por situar expresamente su aportación a la luz del contexto problemático histórico-filosófico. Nosotros - intentamos una elucidación sistemático-contextual de su problema - fundamental, un problema, por cierto, cuya reflexión no llega a ser sistemática sino en fecha relativamente reciente, pero cuyos elementos en buena medida pueden encontrarse en los grandes filósofos del pasado. Nos hemos centrado en cuatro autores significativos: Descartes, Kant, Fichte y Husserl. A través de ellos se realiza el desarrollo metafísico que lleva a una transformación del cogito cartesiano en un cogitamus, y a la formulación de una teoría trascendental de la intersubjetividad. Pero, sobre todo, tratamos de destacar aquí las limitaciones consustanciales al planteamiento trascendental en lo referente al problema del conocimiento del otro, limitaciones que sitúan a esta filosofía en una situación de paradoja, lo que - constituirá el motivo de la reacción crítica realizada por los fi-

lósofos de la llamada Begegnungsphilosophie y, en concreto, el motivo de la obra filosófica de Buber; su pensamiento surge a instancias del afán por cubrir la insuficiencia del planteamiento trascendental del problema del otro. Resulta, por ello, indeclinable como punto de partida -así lo hemos creído-, el establecimiento de los términos -de la problemática de base, con el fin de poder llegar a una exacta comprensión y a una justa valoración de la aportación de Buber.

La segunda parte está constituida por la exposición y comentario de los aspectos centrales del pensamiento de Buber. Va precedida de un capítulo (Cap. IV) en el que delimitamos el enfoque particular desde el que estamos interesados en abordar su pensamiento, a saber, desde lo que, para la contemporaneidad, significa la "teoría del conocimiento". En este sentido, superado el problema moderno de la relación sujeto-objeto en virtud de la destrucción del yo idealista en cerrado en sí y separado del ser, el punto de partida es, para Buber como para la filosofía contemporánea en general, el yo en relación -con el mundo. La teoría del conocimiento no tiene ya el privilegio -propedeútico y ontológico de toda filosofía, puesto que la relación con el objeto no es necesariamente una relación con el ser, ni el conocimiento objetivo es necesariamente el itinerario original de la -verdad. Para Buber, como para Heidegger, es precisa una comunicación previa con el ser en la verdad original, que no será tematización, -sino que trazará tan sólo el contexto en el que toda proposición tendrá un sentido. Tal comunicación es, en Buber, la relación yo-tú, el encuentro que permite el acceso a la alteridad. La relación yo-ello, como ámbito de la objetivación, es una relación derivada y segunda -respecto a la relación fundamental yo-tú. El hilo conductor de esta segunda parte es, pues, mostrar el esfuerzo filosófico de Buber como un intento de describir positivamente el "conocimiento" que se dirige, más allá del objeto, hacia el ser, sin que este conocimiento conduzca, sin embargo, como en Heidegger, a esa entidad inhumana y neutra que es el Sein des Seienden, sino a un Seiendes que es otro. y -así a la sociedad como primer acontecimiento del ser. Distinción, -pues, entre la experiencia, que conlleva un objeto, y el encuentro en que se manifiesta el ser en su realidad originaria; intento de fundamentación de la experiencia en el encuentro: he aquí lo fundamental, a nuestro entender, de la aportación de Buber a la teoría contemporá

nea del conocimiento (Cap. VI). Una especial atención era necesario prestar a la modalidad buberiana del abandono contemporáneo de la -noción de ser-contenido. La relación yo-tú no está, para Buber, en el sujeto, sino en el ser. El Zwischen, el intervalo entre yo y tú, es la categoría ontológica fundamental. La esfera ontológica no es, para Buber, un bloque de ser, siro acontecimiento. El Zwischen no - existe con anterioridad al yo y al tú, sino que es accesible sólo - en el encuentro (Cap. VII). Mas si el Zwischen es la categoría fundamental del ser, es en el hombre donde tiene lugar su juego. Este hombre-categoría no es el hombre en general, accesible en la relación yo-ello, sino cada uno, el hombre en su totalidad, es decir, en lo concreto de su situación (Cap. VIII).

La tercera parte intenta una interpretación y un balance crítico de la posición de Buber en relación al problema del otro, a partir del contexto amplio de su propia formulación (Segunda parte) y a la luz de la problemática que le sirve de telón de fondo y de motivación (Primera parte). Se somete aquí su teoría a un análisis con la mirada puesta en nociones que sirven para hacer patente lo que Buber deja en cierto modo latente e inexpresso, abriendo paso a opciones interpretativas. En especial intentamos poner de manifiesto cómo soportan los textos de Buber la pregunta por su concepción de la verdad en comparación con la formulación de otras corrientes de pensamiento contemporáneo, particularmente Fenomenología y Existencialismo, permitiéndonos este análisis precisar nuestra interpretación y, en base a ella, esbozar una valoración crítica del alcance y los límites de la aportación buberiana.

#### AGRADECIMIENTO

Deseamos hacer constar nuestro agradecimiento al profesor Dr. D. Sergio Rábade Romeo, Catedrático y Jefe del Departamento de Metafísica Crítica de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid, por la amabilidad - con que se ha prestado a dirigirnos y ayudarnos en nuestro trabajo, así como por las valiosas sugerencias que, al revisar el manuscrito, nos ha venido haciendo a lo largo de nuestra investigación.

ABREVIATURAS POR LAS QUE SE CITAN LAS OBRAS MAS UTILIZADAS  
DE MARTIN BUBER EN LAS EDICIONES QUE SE SEÑALAN

- DN = Daniel. Gespräche von der Verwirklichung, Insel Verlag,  
Leipzig 1913
- ID = Ich und Du, en Das dialogische Prinzip, Lambert Schneider,  
Heidelberg 1979 (4ª ed.)
- ZW = Zwiesprache, en Das dialogische Prinzip, ed. cit.
- FE = Die Frage an den Einzelnen, en Das dialogische Prinzip, ed.cit.
- EZ = Elemente des Zwischenmenschlichen, en Das dialogische  
Prinzip, ed. cit.
- GDP = Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, en Das dialogische  
Prinzip, ed.cit.
- PM = Das Problem des Menschen, Lambert Schneider. Heidelberg  
1971 (4ª ed.)
- UB = Urdistanz und Beziehung, Lambert Schneider. Heidelberg  
1978 (4ª ed.)
- MG = Der Mensch und sein Gebild, Lambert Schneider. Heidelberg  
1955
- LZR = Logos. Zwei Reden, Lambert Schneider, Heidelberg 1962
- SUS = Schuld und Schuldgefühle, Lambert Schneider, Heidelberg  
1979 (2ª ed.)
- GF = Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen  
Religion und Philosophie, Lambert Schneider, Heidelberg  
1979 (2ª ed.)
- BGB = Bilder von Gut und Böse, Lambert Schneider, Heidelberg  
1964 (3ª ed.)
- ZG = Zwei Glaubensweisen, Lambert Schneider, Heidelberg 1979 (2ª ed.)

XXVIII

- RE = Reden über Erziehung, Lambert Schneider, Heidelberg 1953.
- PU = Pfade in Utopía. Der utopische Sozialismus, Lambert Schneider, Heidelberg 1979 (3ª ed.)
- ZGS = Zwischen Gesellschaft und Staat, Lambert Schneider, Heidelberg 1952
- BBi = Zu Bergsons Begriff der Intuition, en Hinweise, Manesse Verlag, Zürich 1953
- GCP = Geltung und Grenze des politischen Prinzips, en Hinweise, ed. cit.
- BAF = Begegnung. Autobiographische Fragmente, Lambert Schneider, Heidelberg 1978 (3ª ed.)
- PhMB = con esta sigla citaremos la obra colectiva The Philosophy of Martin Buber, ed. by A. Schilpp and M.S. Friedman, Cambridge Univ. Press, London 1967.



PRIMERA SECCION.- LA PROBLEMÁTICA DE BASE: EL INSUFICIENTE  
TRATAMIENTO DEL PROBLEMA DEL OTRO EN LA  
FILOSOFÍA TRASCENDENTAL





CAPITULO I.- INSUFICIENCIA DE LA DEDUCCION TRASCENDENTAL DEL OTRO  
A PARTIR DE LA RAZON PURA

Antecedentes históricos inmediatos del problema del otro y de la relación comunicativa entre el yo y el tú son la operación cartesiana de la duda metódica y su renovación en la epojé fenomenológica de Husserl. La duda metódica en Descartes no consiste solamente en suspender la validez de las "opinions reques", sino la realidad misma en que tales opiniones pudieron fundarse, o a la que ellas se refieren. En cuanto a la epojé husserliana, aunque es más bien una neutralización de todo lo dado con anterioridad a la operación constitutiva del yo trascendental que una duda propiamente dicha, implica "poner entre paréntesis" a todas las ciencias existentes así como "despojar de validez a la base de todas ellas, esto es, al mundo de la experiencia". En un caso y en otro, esto alcanza también, como el mismo Husserl hace notar, a la existencia intramundana de todas las demás personas, haciéndose precisa entonces una justificación filosófica de la realidad del otro y de la comunicación intersubjetiva: "En cuanto filósofos que meditamos de manera radical, no poseemos (tras la epojé fenomenológica) ni una ciencia válida, ni un mundo existente. En lugar de existir simplemente, es decir, en lugar de presentarse a nosotros de un modo natural y según la creencia en el ser propia de la experiencia, el mundo es para nosotros una pretensión de ser (Seinsanspruch). Eso concierne a la existencia intramundana de todos los demás yos, de tal manera que, en rigor, no podemos seguir hablando en el plural comunicativo" (1).

A).- EL OTRO COMO YO PENSANTE ANALOGO AL MIO

La suspensión del otro, aunque no expresamente formulada, está, pues, implícita en Descartes, en su fundamentación del ser y del conocer en el ego cogitans (2). Este yo, como sustancia pensante es una mónada, una conciencia aislada, cerrada, solitaria, incomunicada. Para Descartes se convierte entonces en problema la recuperación del mundo real -y del otro- previamente suspendida en la fase preliminar de la duda metódica, así como la comunicación -

entre el yo y el tú sin la cual ni la ciencia ni la filosofía ni, en definitiva, la vida humana pueden justificarse (3).

Instalado, pues, en la soledad de su yo pensante y concibiendo su realidad más propia como res cogitans, poniendo en duda la existencia real del mundo externo, ¿cómo es posible, según Descartes, conocer la existencia y la realidad de esa clase de objetos a los que llamamos "los otros hombres", y cómo explicar la comunicación intersubjetiva?. Adviértase que, a diferencia de lo que hará la filosofía trascendental de Kant y Husserl, Descartes no parte - del yo trascendental, sino del yo empírico y singular, aunque considerado tan sólo como alma espiritual y pensante. Como dice el profesor Rábade: "El cogito cartesiano está todavía a nivel psicológico porque es el cogito de un espíritu, de un alma humana, o sea, de un sujeto que es todavía un sujeto psíquico, no un sujeto trascendental. Será Husserl quien trascendentalizará ese cogito al trascendentalizar previamente al sujeto cuyo acto es el cogito" (4). Por ello, la pregunta por el otro en Descartes tiene que plantearse como pregunta por la posibilidad de deducir, a partir del propio yo - pensante, la existencia y el modo de ser específico del otro, mientras que en Husserl se tratará de interrogar a mi experiencia del - otro y de esclarecer, mediante un análisis de su intencionalidad, - cómo en ella puede justificarse la evidencia de un ser existente - que no es mi propio ser.

"Si por azar miro por la ventana los hombres que pasan por - la calle -escribe Descartes-, a la vista de ellos no dejo de decir que son hombres...; y no obstante, ¿qué veo yo desde mi ventana sino sombreros y capas que pueden encubrir espectros u hombres fingidos que no se mueven sino por resortes?. Sin embargo yo juzgo que - son verdaderos hombres y así comprendo, por la sola capacidad de - juicio de mi espíritu, lo que con mis ojos creía ver" (5). En los - términos de Descartes, el problema quedaría, pues, planteado de la siguiente manera: la presencia del tú ante el yo es, primariamente, la presencia de un cuerpo, ¿cómo puedo yo saber si en ese cuerpo - hay otro yo?, ¿cómo puedo distinguirlo de un autómatas o de una "ma

chine mouvante", como dice Descartes en otro lugar, producto de -  
"l'industrie des hommes"? (6). Si los animales son máquinas, ¿por  
 qué no pueden serlo también los hombres que veo pasar por la calle?  
 ¿Por qué no podría ser válida -podemos preguntarnos de paso- la hi  
 pótesis radical de los behavioristas?: lo que capto en ese cuerpo,  
 en ese rostro no es sino el efecto de ciertas contracciones muscu-  
 lares, y éstas, a su vez, no son sino el efecto de un influjo ner-  
 vioso cuyo trayecto me es conocido. ¿Por qué no reducir el conjun-  
 to de tales reacciones a reflejos simples o condicionados? (7).

El cuerpo, para un yo pensante que aísla y sustantiva su pro-  
 pio pensamiento, sólo puede ser visto como lo que se ve cuando exte-  
 riormente se mira. En el caso concreto del cuerpo humano, la res ex  
tensa no es más que pura extensión geométrica adosada a la res cogi  
tans. De ahí, la necesidad filosófica de encontrar los medios que -  
 nos permitan discernir cuándo esos cuerpos semovientes con aparien-  
 cia humana son verdaderos hombres y cuándo son sólo autómatas o ro-  
 bots, como diríamos hoy. Según Descartes, siempre tendríamos dos me  
 dios seguros de reconocer que el autómata no es un hombre verdadero.  
 Estos medios consisten en la percepción inmediata de dos caracteres  
 que presenta el tú frente al yo, a saber: que es capaz de "hacer uso  
 de palabras y otros signos componiéndolos como hacemos nosotros mis  
mos para declarar nuestros pensamientos a los demás", o sea, que es  
 capaz de "repondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence";  
 y que está dotado de razón -"la raison est un instrument universel"  
 y esto se percibe en el "comportamiento" del otro como una peculia-  
 ridad excepcional (8). En definitiva, pues, Descartes deduce que -  
 esos bultos semovientes con apariencia humana que él ve son hombres  
 y no robots del hecho de que tales bultos responden con sentido a  
 las preguntas que se les formulan y aplicando a ese dato de experi-  
 encia "la capacidad de juicio del espíritu".

La deducción en que se realiza esa cartesiana capacidad de -  
 juicio es, en esquema, la siguiente: yo soy espíritu pensante, y -  
 lo manifiesto profiriendo palabras o produciendo gestos que decla-  
 ran mi pensamiento y mi racionalidad; por otra parte, tengo ante mí  
 un cuerpo que, con sus palabras y gestos, responde oportunamente a

cuanto se le dice; debo concluir, por tanto, que en el seno de ese cuerpo y gobernando la emisión de palabras y gestos, hay otro yo - pensante análogo al mío. Es decir que, mediante un "razonamiento - por analogía", el pensamiento cartesiano concibe al otro como "otro yo", y más concretamente, como "otro yo pensante" situado fuera de mí y con el que yo puedo comunicarme, puesto que su yo y el mío se valen del instrumento universal de la razón, y a él saben ajustar su expresión y su conducta. Además, no sólo puedo saber de este modo lo que es el otro -una res cogitans como la mía dentro de una res extensa-, sino que también puedo saber cómo es, mediante otros razonamientos por analogía que me permitan inferir lo que el otro piensa y siente observando sus movimientos y palabras, comparándolos con los míos y poniéndome mentalmente en su lugar (9).

Pero la certeza que de esta manera obtengo respecto de la existencia y modo de ser del otro yo, no es comparable a la certeza del cogito. Que yo existo lo sé sin duda de ningún tipo, pero - el "genio maligno" podría hacerme pensar sin fundamento que hay el otro, y que es "otro yo". Por lo tanto, esto -según Descartes- tan sólo puedo, en realidad, creerlo. Mi certeza acerca del otro no pasa de ser una creencia consistente en un asentimiento de la voluntad a los datos que el entendimiento percibe, y apoyada, en última instancia, sobre la veracidad y bondad infinitas de Dios.

Cuando la crítica empirista, kantiana y positivista anulen - la legitimidad de esta apelación a Dios, el problema de la realidad del otro y de la comunicación intersubjetiva quedarán planteados en unos términos que parecerán puramente epistemológicos, pero que envuelven, en realidad, una dificultad de índole ontológica, una dificultad que proviene -dentro de los planteamientos fundamentales de la filosofía crítica que va de Descartes a Husserl- del concepto - que se tiene del cuerpo (10). Pues si el yo -el yo sustancial o el yo trascendental- no se identifican con el cuerpo, ¿cómo es posible que consiga llegar hasta el otro yo y comunicarse con él si ha de traspasar para ello la doble barrera ontológica que constituyen el cuerpo del uno y el cuerpo del otro?. Pues el cuerpo no puede - ser transmisor o conductor de expresiones originadas fuera del cuer-

po, o sea en el yo auténtico -como quiera que éste se conciba-. Por tanto, si como acertadamente observa Laín Entralgo, el "problema" del otro en Descartes no es sino el "resultado de contemplar el cuerpo en cuanto cuerpo -y en cuanto cuerpo cartesianamente concebido- de la total realidad que el yo percibe" (11), podemos anticipar que el camino para la solución de este problema, o mejor, para su desvanecimiento como tal "problema" en los términos en que se plantea, no podrá ser otro que el de la revisión crítica de los supuestos fundamentales mismos de la filosofía que da lugar a tal problema. Pues el otro no puede ser como esas nociones científicas -los "imaginarios", por ejemplo- que intervienen en el curso de un cálculo de física como "instrumentos", sin estar presentes en el enunciado mismo del problema, y para ser luego eliminados de los resultados finales.

La insuficiencia e inadecuación de la filosofía cartesiana -para dar razón suficiente del otro y de la comunicación con el otro así como las dificultades que ello entraña, fueron patentes ya para el propio Descartes. Pues, a partir del cogito, toda la empresa de reconstrucción de la realidad, podríamos decir, está íntimamente motivada más que por otra cosa por la necesidad de restablecer -la comunicación, sin la cual no es posible establecer el fundamento seguro de la ciencia, ni resolver la duda de que la ciencia misma no sea -según el dicho cartesiano- sino un "sueño coherente". De ahí la apelación -en Descartes primero y después en Leibniz- a Dios. El mismo recurso indispensable que permitirá a Leibniz garantizar la "armonía preestablecida" es, en la filosofía cartesiana, una -inexorable exigencia teórica. No obstante, a los ojos de Descartes, es manifiestamente insuficiente esa suposición de "cum Deus non sit fallax", y que la existencia de Dios es garantía de que el otro yo dispone de un sistema de categorías (ideas innatas) igual al mío. Todo esto no es más que una argumentación a priori, no una prueba -de experiencia. Descartes busca -y cree encontrar- en la experiencia misma el fundamento de una identificación distintiva del otro -yo como un ser real y presente en el mundo de los entes que se dan aparte del yo. Ese fundamento es, como antes apuntábamos, la capacidad de "hablar con sentido" y de comportarse racionalmente (12).

Pero en último término, aunque Descartes no hable expresamente de un razonamiento por analogía, es a lo que echa mano para dar razón de la existencia y del modo de ser del otro. En general, todos los filósofos y psicólogos para quienes el cuerpo humano debe ser contemplado como simple objeto físico no han podido sino apelar a este razonamiento. Pero independientemente de si se produce o no en nosotros este razonamiento por analogía con ocasión de un encuentro interpersonal (13), el término de esta inferencia discursiva y analógica ¿podrá ser realmente la existencia del otro en cuanto otro?.

Descubriendo entre las cosas objetivas que encuentro algunas que representan expresiones análogas a aquellas con las que yo expreso mi interioridad, podría concluir, como mucho, que esas expresiones están causadas por un sujeto semejante a mi yo, es decir, - puedo deducir que en el interior del cuerpo que veo hay un alter ego pero no un yo que para mí sea "otro". Si de lo que se trata es de - llegar hasta un yo ajeno al nuestro y distinto de él, un yo que no es "otro yo" sino "otro que yo", entonces ese "otro que yo" no puede ser deducido mediante un razonamiento que no da cuenta en absoluto de la alteridad y la otredad verdaderas del tú. Tal razonamiento sólo alcanza validez lógica "cuando el yo quiere metódicamente - situarse en los supuestos del solipsismo sin atención alguna al mundo de las significaciones prediscursivas" (14). Entonces, la existencia del otro es conocida sólo indirectamente, habiendo de pasar problemáticamente sobre la res extensa de su cuerpo. Para afirmar la existencia del otro se precisa de un juicio de la razón. Sin embargo, ¿no está presupuesto en este razonamiento lo que se quiere demostrar, esto es, la existencia del otro, el conocimiento directo del otro, la presencia directa e inmediata del otro?. La comunicación como experiencia común y primaria ¿no debería ser tomada como un dato originario en lugar de tener que abordarla como una dificultad derivada e imprevista con la que nos encontramos al final de un determinado planteamiento metafísico?. La comunicación es un hecho, y la condición de posibilidad de este hecho ha de encontrarse en algún carácter o estructuración ontológica, constitutiva y diferencial del ser humano, que no permite ser concebido como conciencia aislada.

## B).- EL OTRO COMO MODIFICACION INTENCIONAL DEL YO TRASCENDENTAL

Una cosa queremos subrayar de lo dicho en el apartado anterior. Según Descartes, lo que nos atestigua que los otros hombres - no son robots sino precisamente "otros hombres" es que ellos conversan con nosotros, o sea, que por el diálogo nosotros entramos en comunicación con ellos y nos percatamos de que son otros hombres. Para poder apreciar del todo el alcance de esta sugerencia sería preciso traspasar, con mucho, los límites de la filosofía cartesiana.

Para Descartes, el cogito es la primera verdad de la cual estamos seguros; pero la certeza del cogito no es conquistada más que al término de la duda metódica; y la decisión de dudar -una duda - que no es simple vacilación del juicio sino suspensión voluntaria - del juicio a fin de evitar el error-, supone la presencia en el espíritu de la idea de lo verdadero, de un ideal de pensamiento objetivo universalmente válido. Todo lo que la reflexión descubrirá por el análisis del cogito -la existencia de un sujeto que toma conciencia de sí mismo y de su imperfección en la duda, la idea de - un pensamiento infinito y perfecto-, todo lo que se infiere de él, es presupuesto por el cogito y condiciona el ejercicio de la investigación filosófica. Cabe entonces preguntarse si esta idea de - lo verdadero, sin la cual la búsqueda de la verdad no podría emprenderse, no será mediante el intercambio de opiniones entre interlocutores diversos, o sea en el diálogo, como realmente se forma. En otras palabras, el ideal de un pensamiento objetivo, válido para todos los espíritus, ¿no es del comercio de los espíritus de donde se desprende?. Una de las aportaciones, de indudable mérito, de la fenomenología de Husserl, es esa tarea de fundamentación de la objetividad donde propiamente tiene su base, a saber, en la intersubjetividad.

Es cierto que en Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913) domina la consideración solipsista de la conciencia, y que sólo de cuando en cuando habla Husserl en esta obra del yo ajeno y del modo en que éste se da al yo propio, pero, como muestra Theunissen (15), la concepción husserliana de la intersubjetividad está ya esbozada en Ideen, si bien será en Formale und transcendente Logik (1929) y



sobre todo en Méditations cartésiennes (1931) donde se desarrolla la formulación explícita y precisa de lo que la "intersubjetividad monadológica" fué para el fundador de la Fenomenología (16).

La fase descriptiva de la fenomenología husserliana, a pesar de su riqueza, no es más que una etapa preliminar de la obra de Husserl. Tanto histórica como sistemáticamente debe subordinarse a una segunda fase que da lugar a un tema central: el de la subjetividad como tal. La tematización del yo transforma el estilo descriptivo del método y convierte una problemática, si no realista por lo menos metafísicamente "neutra", en idealismo trascendental (17).

El principal procedimiento metodológico del pensamiento de Husserl, que se anuncia ya en Die Idee der Phänomenologie (1907) y que alcanza su más plena expresión en Ideen, es la oposición entre dos actitudes que la conciencia tiene con respecto al mundo: la actitud natural, propia de la conciencia ingenuamente comprometida con su creencia en la evidencia no problemática de la trascendencia de las cosas reales; y la propiamente fenomenológica, que sólo puede surgir a partir de la radicalización de la descripción fenomenológica y de su transformación explícita en crítica del conocimiento y del ser. Esta segunda actitud es la del yo que reflexiona sobre lo que significa la trascendencia objetiva con respecto a la inmanencia de las vivencias. La actitud natural constituye, para Husserl, un obstáculo para la comprensión de las vivencias en toda su pureza y en su plena significación. Por ello, el primer paso de la fenomenología —desde su orientación a las esencias, su análisis estructural de la conciencia, su espontánea adhesión a la certeza de las vivencias— consiste en "dejar en suspenso" las creencias de la actitud natural, con todo su cortejo de intereses prácticos, y adoptar la actitud del espectador interesado sólo en captar la esencia de los actos por cuyo medio la conciencia se refiere a la realidad o la significa. Este cambio de actitud es la epojé fenomenológica: "No nosotros ponemos fuera de acción —dice Husserl— la tesis general que pertenece a la esencia de la actitud natural, ponemos entre paréntesis todo lo que de ella abraza bajo el aspecto óntico, por tanto todo el mundo natural que está constantemente aquí para nosotros, a la

mano y que continuará permaneciendo como realidad para la conciencia, aunque nosotros lo pongamos entre paréntesis" (18).

En virtud de la epojé, la atención del investigador se desplaza, pues, de la realidad del mundo a los fenómenos con los que el mundo se presenta en la conciencia, o sea el yo, residuo fenomenológico que queda tras la epojé: "Por encima del yo ingenuamente interesado en el mundo se establece así el yo fenomenológico como espectador desinteresado" (19). Ahora bien, puesto que "el yo reducido no es una parte del mundo, recíprocamente el mundo mismo y los objetos del mundo no son partes de mi yo, no se pueden hallar realmente en mi vida psíquica como sus partes reales, como complejos - de datos sensibles o de actos psíquicos" (20). El mundo y sus objetos permanecen trascendentes, si bien no se les puede dar otro sentido que el que tomamos de nuestras experiencias, de nuestras representaciones, pensamientos, juicios de valor, y por más que no podamos atribuir al mundo una existencia evidente sino a base de nuestra propia evidencia y la de nuestros actos. Es lo propio de la intencionalidad relacionar el mundo con la conciencia sin hacer de la conciencia una parte del mundo o del mundo una parte de la conciencia (21).

Pero si la conciencia no es sino "una corriente de vivencias" y la intencionalidad el carácter de estas vivencias, entonces las vivencias no son, como las cosas de la percepción, objetos intencionalizados, sino que son dadas, son vividas en forma inmediata e indudable, lo que hace de ellas la esfera del ser absoluto. En este privilegio de la conciencia está el cartesianismo de Husserl quien, desde su escrito Die Idee der Phänomenologie (1907), presenta su doctrina como una nueva propuesta y un desarrollo profundo y coherente del cogito cartesiano.

En efecto, para Husserl, la realidad de las cosas es siempre una realidad presuntiva, de la que se puede dudar, una realidad que exige pruebas o confirmaciones; por el contrario, es imposible dudar de la experiencia vivida de la conciencia (22): "Lanzando la mirada sobre mi vida fluyente en su presente efectivo, y captándome a mí mismo como puro sujeto de esta vida, necesariamente afirmo: yo soy,

esta mi vida es, yo vivo, pienso, cogito" (23). La afirmación de la existencia del mundo es, en definitiva, accidental, mientras que la de mi puro yo y su vivir es necesaria e indubitable. De este modo la epojé crea una singular soledad filosófica en la que ya no conservan su validez las distinciones del yo y del tú, y el reconocimiento de una comunidad de sujetos iguales: "Toda la humanidad, la distinción y el orden de los pronombres personales, a través de mi epojé, se convierten en un fenómeno e incluyen también el relieve propio del yo-hombre respecto a los demás hombres" (24).

Nos preguntamos entonces ahora: ¿cómo se sale de esta soledad filosófica?, ¿cómo se salva el escollo del solipsismo?. Cuando en Méditations cartésiennes y en Formale und transcendente Logik Husserl se preocupa de refutar el solipsismo, cree lograrlo mostrando que el recurso al otro es condición indispensable para la constitución del mundo. Puesto que nuestro yo empírico es contemporáneo del mundo, forma parte de él y con él cae bajo la epojé, los otros aparecen como necesarios para la constitución misma de ese yo. Si he de dudar de la existencia de los otros, en tanto que esa existencia está por principio fuera de mi experiencia, es menester que dude también de mi ser concreto, de mi realidad personal específica y particular. No hay privilegio para mi yo; mi yo empírico y el yo empírico del otro aparecen al mismo tiempo en el mundo; y la significación general de "otros" es necesaria para la constitución de cada uno de esos yos: "Mi ego -escribe Husserl- dado a mí de una manera apodíctica, el único ego que yo puedo poner como existente - de una manera absolutamente apodíctica, no puede ser un ego que tiene experiencia del mundo sino en cuanto se encuentra en comunidad - con otros ego semejantes a él, es decir, en cuanto es miembro de una sociedad de mónadas que está orientada a partir de él. La justificación consiguiente del mundo de la experiencia objetiva implica una justificación igual de la existencia de las otras mónadas" (25).

Así pues, el problema del otro alcanza una significación central, literalmente fundamental, en la filosofía de Husserl, puesto que precisamente de él depende nada menos que la posibilidad de una teoría trascendental del mundo objetivo. No es sólo, pues, cuestión

particular de una fenomenología de la Einfühlung, sino que se trata de la pieza clave de una teoría trascendental del mundo objetivo. Es cierto que el tema del otro aparece en Husserl primeramente a título de constitución meramente regional del "mundo del espíritu" - las unidades espirituales y culturales que remiten a las personas-, pero es a propósito del paso de la experiencia individual pre-científica a la adquisición del saber científico cuando adquiere su importancia y relieve específicos en la fenomenología husserliana.

Sólo sobre una teoría trascendental de la intersubjetividad se funda la posibilidad de construir el conjunto de las disciplinas integrantes de una filosofía de la realidad, a saber: una doctrina de la coexistencia humana como creación de "la forma temporal común" en que los diversos yos psicofísicos se coordinan, una teoría del mundo objetivamente válida, una ontología fenomenológica y una concepción rigurosa y científica de la historia y de la cultura (26).

Así pues, de la soledad del ego cogitans sólo se puede salir, según Husserl, con una fundamentación fenomenológica de los demás - yos en el seno de la misma experiencia del yo. El hecho de la intersubjetividad debe ser trascendentalmente entendido y constituido. De ahí la convicción de Husserl acerca de que la fenomenología colma "el anhelo oculto de toda la filosofía moderna" (27).

¿De qué modo, entonces, puede el otro ser objeto de la experiencia trascendental del ego cogito?, ¿cómo accede el yo puro al otro y cuál es el alcance de este acceso?. En la experiencia que la conciencia tiene del mundo, los "otros" son para ella objetos del mundo. Pero a la vez son también para ella sujetos de ese mismo mundo, sujetos que perciben el mismo mundo que ella. Por otra parte, el mundo que se da en la experiencia a la conciencia no es, como tal, un mundo producto de una actividad privada sino un mundo ajeno, intersubjetivo, existente para cada uno de los sujetos que hay en él. ¿Cómo este hecho, que no pasa de ser descriptivo, de la intersubjetividad, es trascendentalmente constituido?.

Husserl va a recurrir a dos fenómenos descubiertos en la experiencia del mundo para configurar su teoría de la intersubjetividad: el fenómeno de la "apresentación" (Appräsentation) o apercep-

ción analógica, y el fenómeno del "apareamiento" (Paarung) o configuración en parejas (28). La apresentación no es, como tal fenómeno, sino el acto psíquico que hace co-presente la parte de un objeto no inmediatamente percibida. Lo que del mundo inmediatamente se percibe, tiene como fenómeno correlativo lo que, no siendo percibido, resulta sin embargo postulado por los objetos inmediatamente percibidos. De manera que, cuando un individuo humano es percibido por mí -está ente mí "en persona"- lo que se percibe inmediatamente de él no es su yo, ni su vida personal, ni nada de lo que pertenece a su ser propio, sino que me es presente sólo su cuerpo como simple cuerpo físico. Husserl coincide en esto con Descartes. Ahora bien, a diferencia de éste, para aquél ese cuerpo que inmediatamente percibo "apresenta" la condición de "otro yo" que como cuerpo viviente posee, es decir, presente el cuerpo se halla co-presente el alter ego.

Pero aun así, queda claro que nunca se llega a percibir el "otro yo", mientras que, sin embargo, es para nosotros una exigencia teórica indeclinable -como antes quedó dicho- considerarle efectivamente como "otro yo". ¿Cómo puede justificarse esto?. La respuesta va a estar, para Husserl, en el propio cuerpo.

En efecto, el yo trascendental realiza, en primer lugar, la constitución, en torno a sí, de lo que le es propio (das Mir-Eigene) a saber, su ser concreto en calidad de mónada y la esfera formada por su intencionalidad. Este ámbito de lo que le pertenece -su naturalidad en propiedad (eigenheitliche Natur)- está primariamente constituido por el propio cuerpo, no en cuanto objeto material, si no como sistema orgánico de las sensaciones que permiten adquirir experiencia sensorial, incluida la del propio cuerpo. Gracias a la "esfera de la pertenencia", el yo trascendental se vive como ser - en el mundo, aunque sea él quien "constituye" para sí el mundo existente. De este modo, puesto que el cuerpo propio es el único cuerpo físico constituido de una manera original como organismo vivo, sólo por obra de una "trasposición analógica" a partir de mi propio cuerpo podrá serme dado como otro yo el cuerpo del otro. De manera que la percepción de la semejanza entre el cuerpo del otro y el propio

se convierte en fundamento y motivo para concebirlo, por analogía, como otro yo. La experiencia del otro es, en resumen, para Husserl, una apercepción representativa y analógica efectuada en base a la "creación primitiva, siempre viva y eficaz" de mi propio cuerpo (29).

En cuanto al "apareamiento" es, según Husserl, esa "aparente asociación" que la conciencia efectúa cuando entre dos objetos - que se reclaman y requieren mutuamente, percibe una semejanza de forma o de sentido. Frente al otro se produciría, así, con súbita claridad, sin necesidad de razonamiento alguno, una "asociación aperceptiva entre el yo propio y el otro yo" (30).

En definitiva, pues, el otro es para mí "algo análogo a lo que me pertenece", que aparece en mi conciencia como una modificación intencional y necesaria de mi propio yo, el cual adquiere ese carácter de "mío" en virtud del apareamiento que necesariamente le une y opone al otro yo. En palabras de Husserl: "En esa comprobable accesibilidad de lo que en sí mismo es inaccesible se funda para nosotros la existencia del otro. Lo que (en esa experiencia mía) puede ser presentado y justificado directamente, soy yo mismo o me pertenece en propiedad. Mientras que lo que sólo puede serme dado a través de una experiencia indirecta o fundada, que no presenta el objeto mismo sino que lo sugiere, y que a la vez verifica esta sugestión por concordancia interna, es el otro" (31).

Y para terminar esta somera exposición de la teoría husserliana del otro, veámos cómo describe Husserl mismo el proceso específico en virtud del cual el cuerpo del otro es para el yo otro yo: "Pues to que el cuerpo ajeno (illic) entra en asociación apareante con mi cuerpo (hic), y con su presencia inmediata llega a ser núcleo de una presentación -la presentación que hace posible mi experiencia de un ego co-existente respecto de ese cuerpo ajeno-, tal ego debe ser necesariamente presentado, de acuerdo con todo el curso de la asociación que constituye su sentido, como un ego que co-existe en este momento según el modo del illic ("como si yo estuviese allí"). Pero mi ego propio, dado en una apercepción constante de mí mismo, existe en este momento de una manera actual y con el contenido de su hic. Hay, así, un ego presentado como otro" (32). Esta experien

cia del otro así descrita constituye el punto de referencia de las apresetaciones en virtud de las cuales, por Einfühlung, podré conocer -más exactamente, sospechar- los contenidos psíquicos específicos del otro yo.

De manera que el yo es, para Husserl, una mónada en sentido leibniziano; los otros yo -las otras mónadas- se constituyen en el seno del yo sobre la base de una apresetación analógica por la cual, a partir de los cuerpos vivientes que me son dados, sospecho en tales cuerpos un modo de ser análogo al de mi propio yo. Para expresar esta autosuficiencia del yo, Husserl no duda en emplear la terminología fichteana: "El yo es tal con respecto a sí mismo, es para sí mismo y en sí mismo constituido. El yo puede también ser -frente a uno o varios otros yos, constituir un objeto para ellos y ser por ellos captado, experimentado. Pero está constituido por sí mismo y tiene su propio mundo ambiente constituido como un no-yo, como conjunto de puros objetos que sólo están constituidos por un yo, pero no son, como tales, constituidos en sí mismos, como lo es el yo" (33). Es, por lo tanto, el yo trascendental quien "hace de manera que una modificación intencional de sí mismo y de su primordialidad llegue a la validez de una percepción de la extraneidad, percepción del otro, de otro yo, que por sí mismo es un yo como yo soy para mí" (34).

Dice R. Schérer que la "constitución en mí del otro", tal y como la exponen las Méditations cartésiennes, no resulta paradójica más que para quien desconoce el sentido de la egología husserliana en su plenitud intencional, puesto que su objetivo es superar un idealismo metódico y evitar el obstáculo del solipsismo (35). Pero, aun desde esta perspectiva, esa constitución no dejaría de resultar un tanto paradójica en tanto que introduce, en un idealismo trascendental coherente "un sentido suplementario que no puede conciliarse con la evidencia subjetiva de la vivencia si no es mediante una síntesis pasiva irreductiblemente alienante" (36). En efecto, la reducción original -una reducción dentro de la reducción- precisa de la introducción de un nuevo sentido y para ello hace uso de conceptos específicos -"apresetación", y no mera pre

sentación de una cosa, "apareamiento" o "transferencia analógica" de un cuerpo a otro, y no un juicio- que son los únicos capaces - de conferir al otro la existencia trascendente, no hipotética, del alter ego, al igual que la constitución del tiempo aliena el presente entre el momento de su desvanecimiento y el de su surgimiento.

Con todo, la teoría husserliana de la intersubjetividad representa, en lo referente al tratamiento histórico del problema del otro, un considerable progreso respecto a las doctrinas que en último término hacen uso del razonamiento por analogía. El otro es, - ahora, condición indispensable para la constitución del mundo: "La significación de prójimo -dice Sartre- no puede provenir de la experiencia ni de un razonamiento por analogía operado con ocasión de la experiencia, sino que, muy por el contrario, la experiencia se - interpreta a la luz del prójimo... Así, cada objeto, lejos de estar, como ocurría en Kant, constituido por una simple relación con el sujeto, aparece en mi experiencia concreta como polivalente, se da originalmente dotado de los sistemas de referencia a una pluralidad indefinida de conciencias... Ciertamente, estas ideas señalan un progreso sobre las doctrinas clásicas" (37).

El otro, en efecto, no está presente, en Husserl, sólo como una aparición concreta y empírica, sino como condición permanente de la unidad y la riqueza del mundo. Al considerar cualquier objeto, los otros están presentes como un estrato de significaciones constitutivas inherentes al objeto en cuestión que considero; o sea, los otros están ahí, en definitiva, como garantes de su objetividad.

Sin embargo, a pesar de las indiscutibles y laudables ventajas que la teoría de Husserl presenta, es posible hacerle una objección de peso. Y es que, en tanto que se mantiene como concepto básico de la teoría, la hipótesis de un yo trascendental, concebido en lo fundamental de manera no muy diferente a como lo concibe Kant, es decir, harto diferente del yo empírico, lo que debería de demostrar Husserl no es el paralelismo de los yo empíricos, que no se pone en duda, sino el de los sujetos trascendentales (38). Pues si el otro no es, para Husserl, ese personaje empírico que se encuentra - en mi experiencia, sino el sujeto trascendental al que ese persona-



je remite por naturaleza, el verdadero problema no es otro que el de la conexión entre los sujetos trascendentales más allá de la experiencia. Y no vale decir que desde el principio el yo trascendental remite a otros yos trascendentales para la constitución inter-subjetiva, pues remitiría a ellos en cuanto significaciones para el yo trascendental propio. Además, en ese caso no llegaríamos a un otro como ser real, existente más allá del mundo que el yo constituye para sí, sino que el yo trascendental nos haría llegar a un otro que sería más bien una categoría auxiliar para la constitución trascendental. Pero el sentido de "otro" implica, en su propia significación, una referencia a un sujeto más allá del mundo constituido - para mí (39). En resumen, el otro no es, para Husserl, un ente real y subsistente, distinto de mí, sino tan sólo, una hipótesis, un concepto unificador necesario de mis diversas experiencias, la garantía para la objetividad del mundo.

Por otra parte, Husserl se niega la posibilidad de comprender lo que puede significar el ser extramundano del otro desde el momento en que reduce el ser a una serie de significaciones concordantes -en último término, por hacer del conocimiento la medida del ser, o sea, por hacer de la conciencia pura la única realidad sustantiva, - o sea, por no haber salido, en el fondo, del idealismo. Desde esta posición, la única conexión que es posible establecer entre mi propio ser y el ser del otro no puede ser más que la que el puro conocimiento permite. Y es que, aun admitiendo que el conocimiento en - general, mida al ser, "el ser del prójimo -dice Sartre- se mide - en su realidad por el conocimiento que el prójimo tiene de sí mismo, no por el que yo tengo de él; lo que tengo que alcanzar es el prójimo, no en tanto que tengo conocimiento de él, sino en tanto que tengo conocimiento de su sí mismo, lo cual es imposible, pues supondría la identificación en interioridad entre yo mismo y el otro" (40).

Así pues, con toda su impresionante sutileza analítica, la teoría fenomenológica del otro es tan sólo, como dice Laín Entralgo, "una verdad ex suppositione". Si se parte del yo puro y de una concepción de sí mismo como yo trascendental capaz de autocontemplarse en absoluta pureza; si, en consecuencia, en contra de lo que es un

dato inmediato de la propia conciencia, la realidad del mundo queda reducida a "mero fenómeno" (blosses Phänomen), entonces, ex suppositione, no queda otro remedio que dar cuenta de la ineludible realidad del otro en los términos en que Husserl lo hace, o en términos parecidos. La teoría husserliana del otro es, desde luego, un heroico esfuerzo de la mente por conquistar y justificar ese "derecho a hablar en el plural comunicativo" cuando el yo, previa y metódicamente, se ha quedado sin mundo y sin otros.

Pero cabe, no obstante, preguntarse: ¿puede ser cierto que el yo consiga alguna vez quedarse sin mundo y sin otros?. Y si la mente humana, violentando su propia constitución, llega a situarse hipotética y metódicamente como conciencia pura, como yo trascendental, ¿podrá quedar justificado en el fondo ese cuestionable derecho a hablar en plural?. Si el ser queda reducido a una serie de significaciones en mi conciencia, si el único nexo que se puede establecer entre yo y el otro es el del conocimiento, ¿se evita entonces - de verdad el solipsismo?. En el tránsito desde mi yo trascendental al yo trascendental del otro, tal y como la fenomenología lo concibe, ¿no habrá siempre un saltus in concludendo a la vez lógico y - real?. Sin contestar a estas cuestiones, o sea, sin justificar la suppositio sobre la que descansa, nunca la teoría trascendental del otro podrá alardear de validez real y generalmente satisfactoria (41).

## NOTAS AL CAPITULO I

- (1) Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I, Den Haag 1950, 58
- (2) En realidad Descartes, que tras la prueba de la duda y la conquista de las primeras certezas pretende demostrar la existencia de las cosas materiales, de los cuerpos, no se preocupa, estando seguro de su propia existencia como sujeto pensante, de establecer la de los otros de una manera explícita: "Il semble qu'il n'ait pas pris au sérieux ce doute concernant l'existence d'autrui, qu'il se soit fié sur ce point à l'inclination naturelle; il n'a jugé utile de la combattre que lorsqu'elle nous conduit à accorder une âme aux bêtes" (J. MOREAU, Dialogue et présence d'autrui, en L'homme et son prochain, Congrès des sociétés de philosophie de langue française (Toulouse 1956), París 1956, 38). Los elementos para el planteamiento de nuestro problema en Descartes están tomados de su formulación de la diferencia entre animales -autómatas según el pensamiento cartesiano- y hombres. Por lo demás, el problema del otro en Descartes ha sido magníficamente tratado por M. CHASTAING, L'existence d'autrui, París 1951; del mismo, Descartes, Fauste de Riez et le problème de la connaissance d'autrui, en Rencontres XXX, 1949, 207-33. También, M. CHATTERJEE, Our Knowledge of other selves, London 1969, 16 ss.
- (3) La radicalidad del pensamiento cartesiano establece, sin embargo, que en tanto que pienso, soy, existo; todo lo demás me es dudoso. Esto lleva a Descartes a afirmar que le es posible concebir su existencia solitaria y pensante incluso "...s'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps" Medit. second., Oeuvres IX, ed. Adam-Tannery, 19.
- (4) S. RABADE, El sujeto trascendental en Husserl, en Anales del Seminario de Metafísica, vol. I, Madrid 1966, 12
- (5) Medit. second., ed. cit. p. 25
- (6) Discours de la méthode, Oeuvres VI, 57
- (7) En general, la psicología científica opera sobre el convencimiento de la existencia del otro como realidad total de la misma estructura general que la propia. Es algo que se da por sentado y de lo que se parte sin ningún cuestionamiento previo.

- (8) Oeuvres VI, 56. Cfr. también la carta "Al Marqués de Newcastle" 23-XI-1646, Oeuvres IV, 574
- (9) Sobre el razonamiento por analogía Cfr. M. SCHELER, Esencia y formas de la simpatía, trad. cast. de José Gaos, Buenos Aires 1957, 335 ss. También la discusión que sobre esta forma de de ducir al otro hace M. CHASTAING en las obras antes citadas.
- (10) E. NICOL, Historicismo y existencialismo, Madrid 1960 (2ª ed.), 267. Del mismo autor, Metafísica de la expresión, México 1963, Cap. V-XI
- (11) P. LAIN ENTRALGO, Teoría y realidad del otro, I, Madrid 1968 (2ª ed.), 44
- (12) Nótese que, a diferencia de Aristóteles, Descartes no cree que la facultad de hablar sea sustancialmente propia tanto del cuer po como del alma, sino tan sólo de la res cogitans. Prueba de - esto -dice Descartes- es que hay animales capaces de profe- rir palabras, y de que el espíritu humano puede "hablar" median te signos no verbales. Cfr. M. CHASTAING, L'existence d'autrui, III, 1.
- (13) Sugerentes las obje-ciones a este respecto planteadas por J. ORTEGA Y GASSET, La percepción del prójimo, Obras Completas VI, Madrid 1965, 153-63
- (14) M. de CORTE, Les bases prejudicatives de la communication, en Giornale di Metafísica, Torino 1950 (5), 11
- (15) Para éste apartado referente a la teoría de la intersubjetivi dad de Husserl nos atenemos, en lo fundamental, a la excelen- te exposición de esta teoría contenida en la obra de M. THEU- NISSEN, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1962, Erster Teil: Der transzendentalphilosophische Ent- wurf der Sozialontologie. Así-mismo se tiene en cuenta el mag nífico trabajo de I. KERN, Das Problem der Intersubjektivität in der phänomenologischen Philosophie Ed. Husserls, München 1965; y la obra de E. LEVINAS, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, París 1967, especialmente pp. 7-52
- (16) En Logische Untersuchungen (1900-1901) no se tratan de manera explícita estos problemas. El análisis fenomenológico del yo y de la conciencia de la "Investigación quinta" se refiere só

lo a la conciencia solitaria, y no alude a la intersubjetividad, por lo que parece que Husserl no era del todo consciente todavía de todo lo que supone el carácter intencional de la conciencia en cuanto envuelve en sí mismo la existencia de los otros.

- (17) Se da en Husserl "...un cierto realismo compatible con el idealismo trascendental" S. RABADE, o.c. 21
- (18) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana III, Den Haag 1950, párrafo 32
- (19) Cart. Med., ed. cit., 60. También, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale, trad. francesa de Gérard Granel, París 1961, 288
- (20) Cart. Med., 48; Ideen I, párrafo 36
- (21) En esto radicaré el aspecto "realista" de la fenomenología. No obstante, la crítica que el realismo dirige al idealismo gnoseológico consiste precisamente en negar que un objeto, por ser objeto de conocimiento, entre, en su misma existencia, a formar parte constitutiva de la conciencia. Es la tesis del famoso artículo de G.E. MOORE, The refutation of Idealism, publicado en la revista Mind en 1903.
- (22) En lo que Husserl llama "percepción inmanente" -la percepción que la conciencia tiene de sí misma- la percepción y lo percibido forman una unidad inmediata que es la de una sola y concreta cogitatio, mientras que en la percepción trascendente -la que la conciencia tiene de las cosas- la cosa es dada en la forma de apariciones múltiples que, aunque renovadas o repetidas, nunca "adecúan" la cosa misma, por más que ésta se halle presente "in persona" a la conciencia. Cfr. Ideen I, párrafo 38
- (23) Ideen I, párrafo 46
- (24) La crise..., trad. cit., 289
- (25) Cart. Med., 166. Cfr. M. THEUNISSEN, o.c., párrafos 2 y 5
- (26) Cart. Med., 156

- (27) Ideen I, párrafo 62
- (28) Además de la V edición, Cfr. Erste Philosophie, II: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana VIII, Den Haag 1959, párrafos 492 B y 494 B. También, M. THEUNISSEN, o. c. párrafo 25
- (29) Car. Med., 141
- (30) Cart. Med., 143
- (31) Cart. Med., 144
- (32) Cart. Med., 148
- (33) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV, Den Haag 1952, 318
- (34) La crise, trad. cit., 286
- (35) Husserl, en La filosofía en el s. XX, tomo 10 de la Historia de la filosofía, bajo la dirección de Ivon Belaval, Madrid 1981, 78
- (36) R. SCHERER, o.c., 79
- (37) J.P. SARTRE, El ser y la nada, trad. cast. de Juan Valmar, Buenos Aires 1972 (3ª ed.), 305-6. Cfr. M. THEUNISSEN, o.c. Cap. IV
- (38) Es la objeción hecha por Sartre, aunque de una forma bastante indecisa, según revela el siguiente texto: "Me había parecido antes (se refiere a lo expresado en su artículo La transcendence de l'Ego, publicado en 1937) poder evitar el solipsismo negando a Husserl la existencia de su Yo trascendental. Suponía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que fuera privilegiado con respecto al prójimo, ya que la había vaciado de su sujeto. Pero, en realidad, aunque sigo persuadido de que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo" o.c., 307

(39) J.P. SARTRE, l.c., 306-308

(40) J.P. SARTRE, l.c., 307

(41) Y es que, como dice Ortega al comparar su postura filosófica con la de Husserl, "...los principios fundamentales de su doctrina obligan a Husserl a explicar por qué medios se produce la aparición del otro, al paso que partiendo nosotros de la vida como realidad radical, no necesitamos explicar los mecanismos en virtud de los cuales el otro hombre nos aparece, sino sólo que aparece, hacer constar que está ahí, y cómo es tá ahí" El hombre y la gente, Ed. por Paulino Garagorri, Madrid 1981, 129. En el cap. VI de esta obra, Ortega discute con detalle la posición husserliana respecto al problema del otro.

## CAPITULO II.- INSUFICIENCIA DE LA DEDUCCION TRASCENDENTAL DEL OTRO A PARTIR DE LA RAZON PRACTICA

### A).- LA SUPOSICION DEL OTRO COMO FIN-EN-SI-MISMO

Preocupado por establecer las leyes universales de la subjetividad, Kant no abordó, de hecho, la cuestión de las personas. - Pues el sujeto es tan sólo la esencia de esas personas, y como tal no permite determinar su multiplicidad al igual que la esencia "hom bre", en el pensamiento de Spinoza, no permite determinar la de los hombres concretos (1). Kant coloca, pues, el problema del otro entre los problemas ajenos a su Crítica. En lo que se refiere a la relación interpersonal yo-tú, ni tan siquiera se encuentra aludida en su obra. Y sin embargo, resultaría necesario, para la coherencia del kantismo, preguntarse cómo es posible el conocimiento del otro, o sea, cuáles son las condiciones que harían posible una experiencia del otro y qué alcance significativo tendría tal experiencia (2). Pues, ya que Kant se propone con su filosofía trascendental determinar las condiciones de posibilidad, no sólo del objeto de conocimiento en general, sino también de las diversas categorías de objetos -el objeto físico, el objeto matemático, el objeto bello, el objeto con caracteres teleológicos-, los otros, en cuanto tales otros, habrían de representar también, para él, un tipo particular de objeto que se ofrece a nuestra experiencia.

Es cierto que, en el Manual que contiene los cursos de Lógica, distingue Kant una filosofía académica (Schulbegriff) como contrapuesta a la filosofía "según un concepto mundano" (Meltbegriff), y que sería ésta la ciencia de los últimos fines y de las más elevadas máximas de nuestra razón humana (3), la cual proporcionaría a la filosofía su valor absoluto, habiéndose de fundamentar en ella todo otro saber. La pregunta decisiva a la que tal ciencia habría de contestar sería: ¿qué es el hombre?, pues a ella van a parar, en último término, todas las elaboraciones de la metafísica -¿qué puedo saber?-, de la moral -¿qué debo hacer?-, y de la religión -¿qué me cabe esperar?-. Pero Kant no llevó a término este proyecto de una filosofía para hombres en cuanto tales, distinta y complementa-



ria de la filosofía escolar para filósofos que casi todas sus obras enseñan. No obstante, aun cuando Kant no se lo plantea explícitamente, recorriendo con detenimiento sus textos, es posible establecer su posición en relación al problema que nos ocupa.

En el Prólogo a la Crítica de la Razón Práctica así como en la Metafísica de las costumbres, Kant aplica a la realidad humana - su metódica distinción entre fenómeno y noumeno. En cuanto fenómeno, el hombre es contemplable por los demás y por sí mismo, se encuentra configurado por determinaciones físicas y puede ser estudiado mediante la percepción sensible, la ciencia natural y la razón especulativa. Su libertad -psicológica o empírica- no es tal libertad, pues las acciones físicas del hombre se rigen por regularidades que resultan perfectamente calculables. Mi conocimiento del otro, en cuanto hombre-fenómeno, no reviste particularidades especiales para Kant: el otro será para mí un objeto configurado como síntesis que las formas a priori de mi sensibilidad y las categorías de mi entendimiento conjuntamente realizan. De manera que, llevando a cabo mi actividad cognoscitiva, tal y como la expone la Crítica de la Razón Pura, conozco la apariencia fenoménica del otro. Pero lo que constituye al otro como tal otro, es decir, como persona otra que yo, queda oculto para mí. Desde la perspectiva kantiana, el otro como persona -al igual que yo mismo como persona- no puede ser objeto de conocimiento teórico o especulativo.

Pero la doctrina moral de Kant parece tener la intención de querer eliminar los límites con que la razón se encuentra en el uso teórico. En efecto, por la razón práctica Kant intenta conferir realidad objetiva a aquellas ideas trascendentes que la razón teórica debía reconocer sólo como problemas. De esta forma vendría a completarse el uso general de la razón, pues, efectivamente, "en última instancia -escribe Kant- hay una sola razón, la cual ha de distinguirse simplemente en su aplicación" (4).

Kant coloca al hombre, como sujeto de la vida moral, en el dominio del noumeno. La conciencia que teóricamente lo refería solamente a sí mismo como fenómeno, lo pone ahora en presencia de su esencia nouménica. El hombre se libera, en virtud de la ley moral, -

del determinismo causal, al que está sujeto como ente que vive en la naturaleza, y se considera positivamente libre, o sea, capaz de iniciar una nueva serie causal independiente de la causalidad de la naturaleza. Todo ello justifica el que se deba conceder la primacía a la Razón práctica sobre la Razón pura.

Mas ¿qué entiende Kant, en concreto, por "sujeto de la vida moral"? La respuesta es "el hombre como persona" (Person, Persönlichkeit), esto es, como "fin-en-sí-mismo", a diferencia del carácter que los objetos-cosas poseen de fin-para-mí. ¿Cómo llega Kant a establecer esta condición de fin-en-sí-mismo?, ¿cómo la demuestra?, ¿cuál es la relación de todo ello con el problema que nos ocupa?. Contestaremos por partes.

El proceso por el que Kant intenta establecer para el hombre la condición de fin-en-sí-mismo es desarrollado en la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. En la primera sección, que lleva por título "Paso del conocimiento moral común al filosófico", expresa Kant su parecer en el sentido de que, para fundamentar una metafísica de las costumbres, el conocimiento moral filosófico debe aceptar la supremacía del valor moral -la "voluntad buena"- y su determinación por el deber, tal como lo hace el conocimiento moral común: "Es imposible -dice- imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado bueno, excepto la voluntad buena"(5). En la segunda sección de la misma obra, titulada "Paso de la mundología moral popular a la metafísica de las costumbres", explica Kant que lo que se precisa para llevar a cabo tal paso es la determinación de los principios prácticos que han de encontrarse a priori en nuestra razón: "La base de la obligación no ha de buscarse en la naturaleza humana ni en las circunstancias del mundo en el que (el hombre) está situado, sino a priori, en los conceptos de la razón pura" (6). Kant se propone explicitar una ética pura que "aplicada al hombre no tome nada en absoluto del conocimiento del hombre mismo, sino que dé leyes a priori a él, como ser racional" (7). La Grundlegung no es otra cosa, para Kant, que "la investigación y el establecimiento del principio supremo de la moralidad" (8). Sabido es que ese principio es, para Kant, el deber, entendido como la ne-

cesidad de obrar por respeto a la ley: "Puesto que he privado a la voluntad de todos los estímulos que le podía proporcionar el seguir una ley particular, lo único que puede aún servirle de principio es la conformidad de las acciones a la ley en general. O sea: he de obrar siempre de tal modo que pueda al mismo tiempo querer que mi máxima sea ley universal" (9). La necesidad de obrar por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, al cual debe ceder cualquier otro motivo, porque el deber es la condición de que una voluntad sea buena en sí misma; y el valor de una voluntad así está por encima de toda otra cosa: "De este modo -concluye Kant- hemos llegado al principio del conocimiento moral sin abandonar el de la razón humana común" (10).

Así pues, Kant formula el deber como imperativo categórico, no hipotético, de manera que declare que una acción resulta objetivamente necesaria en sí misma, sin referencia a finalidad alguna, o sea, sin finalidad alguna distinta de sí misma, ya que sólo así resulta válido como principio apodíctico práctico: "No hay más que un imperativo categórico, que es: Obra sólo según la máxima que te permita al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal". Y a renglón seguido: "Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza" (11).

Ahora bien, ¿cómo se demuestra la existencia de un imperativo así?. Hemos expuesto -dice Kant- el contenido del imperativo categórico, "pero no hemos llegado a demostrar que haya un tal imperativo, que haya una ley práctica de la razón que dé ordenes absolutas por sí misma y sin otros impulsos, ni que el obedecer a esa ley sea deber" (12). Kant razona, entonces, del siguiente modo: puesto que el hombre, y toda realidad espiritual, sólo actúa por fines, sólo la existencia de fines-en-sí-mismos, que se impongan absolutamente, por encima de la relación concreta al actuante, puede explicar la vigencia de un imperativo categórico que regule la elección de los fines-para-mí, o sea de los diversos objetivos que el hombre se propone para su autorrealización. En palabras del propio Kant: "Suponiendo que hubiera algo cuya existencia tuviera valor absoluto en sí mismo, algo que como fin-en-sí-mismo pudiera ser fundamento de -

leyes determinadas, entonces el fundamento de un posible imperativo categórico, o sea, de una ley práctica, se encontraría en ello y sólo en ello" (13).

Si hay un principio práctico supremo que sea un imperativo - categórico para la voluntad humana, tiene que ser tal que, derivado de la concepción de lo que necesariamente es un fin-para-todos por que es un fin-en-sí-mismo, constituye un principio objetivo de la - voluntad, y puede ser, de este modo, ley práctica universal. Queda, pues, establecido que sólo el concepto de ser racional, como fin-en-sí-mismo, puede servir como fundamento del principio práctico supremo. Una adecuada metafísica tendría, por consiguiente, que demostrar la existencia de tales fines-en-sí. Sólo entonces tendría sentido el imperativo categórico que, en su formulación más radical, reza así: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona o en la - de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin-en-sí, y nunca - como un medio" (14). El imperativo categórico surge, en definitiva, para cada realidad espiritual, de su fuerza de fin-en-sí-mismo con - que se impondría tanto la propia realidad personal como la realidad personal de los otros.

Pero a pesar de la ineludible exigencia teórica que supone - para la doctrina moral de Kant esta demostración de la existencia - de los fines-en-sí-mismos, ni en la Grundlegung, ni en ninguna otra de sus obras, se ocupa Kant de tal demostración; la condición de fin en-sí-mismo, o sea la dignidad de la persona, sólo es en Kant una su posición. Kant habla, ciertamente, de la vida moral como constitución de una naturaleza suprasensible en la que la ley moral sobrevie- - ne a la ley natural. La naturaleza suprasensible es autonomía, porque está bajo el dominio de la pura razón. Es, por tanto, producto de la voluntad libre, o sea, de la voluntad conforme a la ley, y en este - sentido la formulación del imperativo categórico se puede expresar - así: "Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por - tu voluntad en ley universal de la naturaleza". La "materia", podría mos decir, de este imperativo, o sea, el fin, está determinado por la subjetividad de los seres racionales -de mí y de los otros-, de manera que el imperativo categórico implica el reconocimiento de los demás sujetos morales para los cuales la ley debe poder valer y, por

consiguiente, incluye el respeto a su dignidad. Ahora bien, esta implicación, en el imperativo categórico, de las personas -yo y los otros-, así como nuestra condición de fines-en-sí, nuestra dignidad como personas, no se demuestra.

Naturalmente, tampoco demuestra Kant el carácter comunitario de lo que denomina "Reino de los fines" (Reich der Zwecke). Sería - el carácter de fin-en-sí-mismo del hombre lo que haría que todos los hombres, como sujetos morales, constituyésemos una "unión sistemática de seres racionales", de la cual todo miembro fuera, al mismo tiempo, legislador y súbdito: "Nosotros somos miembros legisladores de un reino moral hecho posible por la libertad y representado por la razón práctica como objeto de respeto, pero somos súbditos, no soberanos del mismo" (15).

En conclusión, Kant sugiere, al establecer la relación entre el imperativo categórico y la condición humana de fin-en-sí-mismo, que no es posible considerar a la persona aislada, sino en comunión con otras realidades personales. Pero no da razón suficiente de esa interpenetración postulada entre los miembros del "Reino de los fines" en la plena distinción de sus realidades personales.

Conviene hacer notar, sin embargo, que cuando Kant habla del "Supremo Jefe" (Oberhaupt) de este reino, "un ser del todo independiente, sin necesidades ni limitación del poder adecuado a su voluntad" (16), se podría pensar que el que realidades personales finitas, distintas entre sí, quieran autónomamente el bien personal como tal, podría quedar justificado por la radicación común en una Realidad Personal Infinita en la que se identificaran. Pero Kant no avanza en este sentido. De manera que, al escribir tres años más tarde que la Grundlegung, la Crítica de la Razón Práctica, ya no intenta Kant deducir el imperativo categórico del valor de la persona, sino que lo establece como un hecho de la razón práctica, del mismo modo que la objetividad de la ciencia física era un hecho para la razón pura. La ley moral, dice Kant ahora, no llega al hombre desde fuera, sino que "es un hecho de la razón en el sentido de que seamos conscientes de ella a priori y que es apodícticamente cierta, incluso suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia nin-

gún ejemplo de su exacta observancia" (17). Pero, como acertadamente hace notar el profesor Gómez Caffarena, "en 1788 como en 1785 (o sea, tanto en la Grundlegung como en Kritik der praktischen Vernunft) el imperativo categórico sigue implicando para Kant la dignidad de la persona como fin-en-sí, el reino de los fines, la autonomía, la libertad y su mundo inteligible. Sólo que la Crítica de la Razón - Práctica considera a la libertad como la ratio essendi del imperativo moral, y al imperativo como la ratio cognoscendi de la libertad. Por lo que debe proponerse por sí e independientemente" (18).

En efecto, en la Crítica de la Razón Práctica el planteamiento es tal que la cuestión de cómo es posible un imperativo categórico puede recibir respuesta sólo "en la medida en que se pueda esgrimir el único presupuesto que lo hace posible, a saber, la idea de libertad; y también se puede discernir la necesidad de ese presupuesto, que es suficiente para el uso práctico de la razón, o sea, para la convicción de la validez de este imperativo y, por tanto, de la ley moral. Pero ninguna razón humana puede discernir cómo es posible este presupuesto mismo. Mas suponiendo que la voluntad de una inteligencia es libre, entonces su autonomía, la condición formal - esencial de su determinación, es una consecuencia necesaria" (19).

En conclusión, si para Kant el hombre es, ante todo, antes - que un yo pensante, un "yo soy conciencia moral", "yo soy deber", - parece que, como observa Fichte, Kant no llegó a reflexionar bastante sobre sus propios supuestos en este sentido. Lo que constituye - al otro como fin-en-sí-mismo queda oculto a mi mirada. Kant no se plantea el problema de cómo llegar a una experiencia del otro como persona. Da por supuesta, sin más, la existencia de los otros, y - como fines-en-sí. Algo semejante le sucede a Kant en la Crítica de la Razón Pura, en lo que se refiere a lo que implica el yo trascendental, sólo explicitado y desarrollado en la teoría husserliana de la intersubjetividad (20). Después de todo, es comúnmente sabido hoy que la Crítica de la Razón Pura (especulativa) se gestó conjuntamente con el intento de la Metafísica de las costumbres, a la que ante puso luego Kant la Fundamentación, que acabó produciendo la Crítica de la Razón (pura) Práctica.

En efecto, como pone de manifiesto Gómez Caffarena (21), la suposición de esa necesaria inserción comunitaria de la persona tal y como hemos visto que sugiere la Fundamentación de la Metafísica - de las costumbres, corre paralela a la suposición -implícita en la Crítica de la Razón Pura-, de la necesaria apertura del yo trascendental a una objetividad constituida intersubjetivamente. Pues si bien es cierto que Kant da como un hecho la existencia de la objetividad científica, Husserl ha explicitado lo que subyace a esta suposición, poniendo de manifiesto, como más arriba veíamos, cómo la objetividad abre necesariamente al yo trascendental a la dimensión intersubjetiva, y cómo el sujeto científico es, en último término, más un nosotros que un yo, puesto que el diálogo y la discusión son constitutivos del conocimiento científico (22). Y lo mismo que Fichte pensó respecto a que Kant no reflexionó lo suficiente sobre las implicaciones más profundas de los supuestos de su Crítica de la Razón Práctica, dice Husserl en relación a la Crítica de la Razón Pura, por faltarle a Kant -en opinión del fundador de la fenomenología- el instrumento de ésta. De ahí que Husserl se considere en mejor disposición de comprender el sentido de la filosofía kantiana con más profundidad que el mismo Kant (23).

#### B).- EL OTRO COMO TU "PUESTO" POR EL YO ABSOLUTO

El desarrollo sistemático de la filosofía de Fichte sigue, en general, un desarrollo intelectual contrario al que la filosofía de Kant había seguido. Fichte comienza situándose en el reducto más íntimo de la razón práctica, en la noción metafísica de la libertad propia, y desde ahí trata de conquistar y construir el conjunto de la filosofía, elaborando deductivamente un saber acerca de sí mismo, del mundo y de Dios. Su obra Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794) es reelaborada en System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre (1798) en la que se extienden los principios de la teoría de la ciencia al mundo moral. Tanto para la doctrina de la ciencia como en el caso de la vida moral, el principio supremo es la "actividad" infinita del yo puro.

Kant había visto en el Ich denke el principio último de todo co

nocimiento. Pero el "yo pienso" es un acto de autodeterminación existencial, que supone ya dada la existencia; es espontaneidad, dice Kant, aunque limitada por la intuición sensible. En las discusiones sobre el kantismo de autores como Reinhold, Schulze, Maimon y Beck había surgido el problema del origen del "material" sensible habiendo quedado de manifiesto su imposible derivación de la cosa en sí - en cuanto externa a la conciencia e independiente de ella. Maimon y Beck habían intentado atribuir a la actividad subjetiva la producción del material sensible y resolver en el yo el mundo completo del conocimiento (24). Pero será Fichte quien sacará las verdaderas consecuencias de estas premisas. Puesto que el yo es el principio, no sólo formal sino también material, del conocimiento, y puesto que a su "actividad" se debe no sólo el pensamiento de la realidad objetiva sino el contenido de tal realidad, entonces el yo es finito e infinito: finito en cuanto que se le opone una realidad externa, e infinito en cuanto es la única fuente de esa misma realidad. La actividad infinita del yo puro es lo único capaz de explicar la realidad exterior, el yo finito y la oposición entre ambos. El punto de partida de la filosofía de Fichte es, así, la infinitud del yo, o sea, su absoluta espontaneidad y "actividad", es decir, en definitiva, su absoluta libertad. Puede decirse entonces, sin temor a exagerar, que toda la filosofía fichteana no es otra cosa que un único y continuo análisis de la libertad.

Esa "acción" primitiva y original es lo que Fichte denomina Thathandlung, designando con este término una actividad en la que - el actuar se convierte inmediatamente en lo hecho. En otras palabras, para Fichte, lo hecho consiste en la acción de "poner", es decir, en una acción que se produce a sí misma, que es causa sui, y en la que el yo es al mismo tiempo Handlung und That, acción y hecho, lo que actúa y lo que es el producto de la acción; en suma, sujeto absoluto. El principio fundamentador de todo saber -fundamentar el saber es la tarea que se autoasigna la doctrina de la ciencia- "debe expresar -escribe Fichte- aquella Tathandlung la cual no se da bajo los condicionamientos empíricos de nuestra conciencia, ni puede darse, sino que subyace como fundamento a toda otra conciencia posibilitándola" (25).



Es conveniente advertir que la cita que acabamos de reseñar está sacada del escrito Grundlage der gesamte Wissenschaftslehre - als Handschrift für seine Zuhörer, editado por primera vez en 1794. En una edición posterior de esta obra, realizada en Jena y Leipzig en 1802 y anotada y corregida por el propio Fichte, aparece a pie de página la siguiente anotación a la cita: "Todos los que lo requieren han pasado por alto, o que lo que afirma el primer principio fundamental no acontece como hecho de conciencia o que contradice a la misma" (26). No es difícil suponer, pues, que Fichte debió recibir, ya en vida, numerosas críticas a su punto de partida, lo cual estaría fundamentado en una lectura superficial de sus escritos tempranos. Tal es la opinión de H.C. Lucas quien, con el fin de subrayar el carácter no empírico de la Tathandlung fichteana, dice: "A todo filósofo subyace necesariamente una opción libre sobre el conocimiento filosófico. Este acto libre está, en cuanto tal, segregado de la totalidad de los procesos espirituales de nuestra espontaneidad, la cual crea la vida en su totalidad. El que a partir de ello se desarrolle el conocimiento en filosofía no es secuela necesaria, a no ser que tenga como presupuesto un acto de libertad" (27). En este contexto, para Fichte, no sólo el inicio del filosofar depende de tal acto libre, sino también el cómo del filosofar: "la clase de filosofía que se elige -son sus tantas veces citadas palabras- depende del tipo de hombre que se es; puesto que un sistema filosófico no puede ser desechado o aceptado arbitrariamente, sino que aparece animado por el alma del hombre que lo profesa" (28).

Así pues, mientras la deducción en Kant es una deducción trascendental en el sentido de que está orientada a justificar el valor de las condiciones subjetivas del conocimiento y da lugar a una posibilidad trascendental (el Ich denke) que implica, en todo caso, -una relación entre el yo y el objeto fenoménico, en Fichte la deducción es una deducción absoluta en tanto que ha de hacer derivar del yo tanto el sujeto como el objeto del conocimiento, y en tanto que conduce a un principio absoluto que pone al sujeto y al objeto fenoménico en base a una actividad creadora: "La doctrina de la ciencia -escribe Fichte- deduce, pues, a priori, sin atender para nada a la percepción, lo que ha de acontecer en la misma percepción, es decir,

a posteriori" (29). O también: "La doctrina de la ciencia constituye absolutamente a priori toda la conciencia común de todos los seres racionales en cuanto a sus características esenciales" (30). Tendremos presente, sin embargo, que la interpretación más reciente y autorizada de esta "actividad creadora" no permite su identificación con un hecho de conciencia. Se trataría de un método filosófico que "prescinde del carácter fáctico de los hechos y mira si retiene algo que no sea empírico y que puede ser pensado necesariamente como fundamento de toda conciencia" (31). El encuentro cognoscitivo se produciría entre el yo y algo ya existente, aun cuando lo existente no estuviera a disposición en el ámbito de la experiencia. El pensamiento filosófico no puede ser una quimera, sino un encuentro, para Fichte.

De manera que, hasta el surgimiento de este "idealismo de la libertad", el filósofo —piensa Fichte— ha estado sometido al dogmatismo del ser dado, el ser de la realidad natural, ha sido "siervo de la naturaleza"; gracias al idealismo de la libertad, el filósofo puede convertirse en "señor de la naturaleza" y construir la ciencia que en realidad corresponde a lo que el hombre es en verdad. La filosofía deja, pues, de ser, para Fichte, contemplación, especulación, y se hace Thathandlung consciente de sí misma. La Doctrina de la ciencia tiene así como objeto deducir el mundo entero del saber, de una manera necesaria, a partir del principio supremo del yo puro.

Precisamente por ello, la deducción fichteana (Deduktion) no puede alcanzar al principio mismo de la deducción, o sea, al yo. El yo es el principio de la teoría de la ciencia. En la Segunda Introducción a la Teoría de la ciencia (1797), Fichte se pronuncia abiertamente en este sentido: predicamos el "ser" de aquello que tiene valor objetivo; el fundamento del ser está, por lo tanto, en la inteligencia desde el momento en que no estamos tratando del ser-en-sí, del que habla el dogmatismo, sino sólo del ser-para-nosotros, del ser que para nosotros tiene valor objetivo. El fundamento del ser no es, por tanto, sino la actividad en virtud de la cual el ser es fundamento, una actividad originaria que se intuye a sí misma, en

definitiva, una actividad que es autointuición o autoconciencia. Por lo tanto, el ser, para nosotros (el objeto) es sólo posible bajo la condición de la conciencia (del sujeto), y ésta bajo la condición de la autoconciencia. La conciencia es, en conclusión, el fundamento - del ser; la autoconciencia, el fundamento de la conciencia (32).

El yo, pues, "se pone a sí mismo". Habría que acentuar la importancia del poner en Fichte como setzen als, en el que la atención ha de concentrarse sobre todo en el cómo: "El yo -escribe Fichte- se pone absolutamente..., aquello cuya esencia consiste sólo en ponerse a sí mismo como existente, es el yo como sujeto absoluto" (33). Pero el yo no sólo se pone a sí mismo sino que opone también a sí - cualquier cosa que, como opuesta, es no-yo (objeto). El no-yo es, - pues - conviene resaltarlo-, puesto por el yo mismo; está en el yo, limitando al yo.

Quedan, de este modo, configurados los tres principios básicos de la filosofía de Fichte: en primer lugar, la existencia de un yo infinito, libertad absoluta y creadora; en segundo lugar, la existencia de un yo finito -limitado por el no-yo-, o sea, de un sujeto empírico (34). Por último está, para Fichte, la realidad de un no-yo, o sea, del objeto, que se opone al yo finito, pero que está reincorporado al yo infinito por el cual es puesto: "La teoría de la ciencia es realista -escribe Fichte-; muestra que no se puede explicar de ninguna forma la conciencia de las naturalezas finitas si no se admite una fuerza independiente de ellas, completamente opuesta a ellas, y de la que dependen aquellas naturalezas en lo que se refiere a su existencia empírica" (35).

Es preciso hacer notar, antes de terminar esta breve explicación de la postura filosófica fundamental de Fichte, que el objeto, el no-yo, se opone al yo empírico, no al yo absoluto, de manera que, por una parte, se hace preciso poner la cosa en sí, mientras, por otra, hay que reconocer que esta cosa en sí existe sólo para él, a modo de noumeno necesario: "El principio último de toda ciencia es una reciprocidad de acción del yo consigo mismo, a través de un no-yo, - que se debe considerar desde distintos aspectos. Este es el círculo del que el espíritu finito no puede salir y no puede querer salir -

sin negar la razón y pedir su anulación" (36). En esta doble situación del yo que, en cuanto infinito lo integra todo, y en cuanto finito se encuentra limitado por el no-yo y entra en reciprocidad de acción con él, se funda todo el procedimiento con el que Fichte intenta explicar (deducir) todos los aspectos del hombre y del mundo.

En esa labor de "proyección" del yo, en base a la cual conquista y organiza su propio límite, o sea la realidad exterior, se encuentra, por lo pronto, con aquellas resistencias sensibles que mis impulsos, mis sentidos y mi entendimiento configuran como cosas, como cuerpos con que el mío sensorialmente limita. Pero también, en el seno de esa misma realidad y actuando a través de ella, se encuentra en el no-yo con algo que no es ello (Es), aunque del ello emerja, algo que no es, por lo tanto, simple "algo", sino precisamente "alguien"; o sea que, en el seno de lo puesto como no-yo, - el yo descubre la existencia del tú. Lo cual plantea un problema a la vez metafísico y gnoseológico, a saber, el de elucidar el sentido de esa peculiar posición del no-yo en la que el no-yo es instancia espiritual, o sea Tú (37).

Sin entrar demasiado a fondo en los detalles del razonamiento, creemos que con lo dicho puede quedar clara la afirmación de - Fichte respecto a la determinación del tú, engendrado, según nos - dice, por la reunión sintética en un objeto entre su carácter objetivo y exterior, y el concepto a él transferido de la yoidad -éste hallado en mí y por mí mismo-: "El concepto del yo como individualidad es la síntesis del yo consigo mismo; lo que en ese acto se pone a sí mismo como yo, soy yo, mientras que lo que como yo ha sido puesto en ese acto por mí, y no por sí mismo, es el tú" (38). Para la doctrina fichteana de la ciencia, el concepto de tú es de una - importancia fundamental. Según esta teoría, vivir humanamente es, - ante todo, "poner el propio yo", hacer real nuestra actividad ideal, pasar de la yoidad radical y originaria a la conciencia del yo. Ahora bien, para que tal conciencia surja son necesarias dos condiciones: primero, la posición de un no-yo objetivo que, como antes apuntábamos, tiene en Fichte el carácter de límite del yo; pero tambien la posición de un no-yo espiritual o personal, o sea de un mun

do de tús que haga real y consciente mi propia libertad. El mundo exterior y objetivo me hace patente mi esencial finitud, pero el mundo exterior espiritual o interpersonal, o sea, mi efectiva pertenencia al reino de los espíritus, es lo que me pone de manifiesto la condición real y primaria de mi libertad, por tanto también de mi deber ser, de mi constitutiva moralidad, pues sólo como deber en reciprocidad le es posible realizarse y determinarse a mi deber ser. O sea que, en definitiva, para que un yo sea hombre, los tús son necesarios: "El hombre sólo entre hombres llega a ser hombre; y puesto que no puede ser sino hombre, y no sería en absoluto si no lo fuese, debe haber hombres y éstos tienen que ser varios" (39).

Esta necesidad inexcusable con la que el yo precisa del tú - llega a su actualización efectiva y consciente en lo que Fichte denomina "requerimiento" (Aufforderung). Mi yo se constituye y realiza en la serie de determinaciones (Bestimmung) que configuran su original destino (40). Pero una determinación particular puede suscitarse, ser puesta por dos acontecimientos diferentes: o por el - choque de mi libertad con una resistencia objetiva -choque al que la filosofía ha solido llamar "sensación"-, o por su encuentro con otra libertad, con la libertad de un tú. A este encuentro es a lo que Fichte llama Aufforderung.

Así pues, sin el tú no alcanza su pleno desarrollo y realización ni la conciencia noética ni la conciencia moral del yo. Sólo en la vida interpersonal se actualiza la libertad, sólo en virtud del Aufforderung de los otros puede el yo poner su libertad y así constituirla de una manera real.

Una vez en este punto, destacada la necesidad inexcusable - del tú para la vida cognoscitiva y moral del yo, cabe hacerse la - pregunta de rigor: ¿cuál es el mecanismo en virtud del cual el tú se hace, según Fichte, manifiesto a mi yo?, ¿cómo el yo accede al tú?. La respuesta se encuentra en Grundlage des Naturrechtes y - en Das System der Sittenlehre. En estas obras nos dice Fichte, en primer lugar, que nuestro acceso al tú es, ciertamente, una operación cognoscitiva del yo; pero antes que cognoscitiva se trata de una operación práctica o moral, pues en ella se entretajan mi li-

bertad y la del otro. De manera que llegamos al tú no sólo a través de un "conocimiento", sino también -como Fichte dice- en virtud -del "reconocimiento". Por lo tanto, la relación comunicativa con el tú ha de ser algo constitutivamente diferente de la operación cognoscitiva por la que conozco las cosas. Es por ello que Fichte habla de una percepción inmediata del tú; ahora bien, inmediata en -tanto que no accedemos a él a través de un razonamiento por analogía a partir de mi propio yo pensante, sino por la "posición" de mi yo -efectivamente puesto- y, al mismo tiempo, del tú como efectivamente contrapuesto, de manera que de un sólo golpe se me descubre mi libertad y la del otro. De este modo sintetiza Hartmann este aspecto de la filosofía fichteana que tratamos de explicar: "El yo -en su posición contraria con respecto al tú recibe una determinación procedente de afuera que se distingue fundamentalmente del no-yo. - Esta relación no es ni necesidad ni coerción sino insinuación, exigencia; algo que reviste el carácter del deber ser y se endereza -exclusivamente a la libertad del ser racional. El "yo fuera de nosotros" es para nosotros un objeto que solicita nuestro propio destino, pero puede hacerlo en tanto él mismo es un sujeto dotado de la misma capacidad de autodeterminación. De aquí que la exigencia es a un tiempo reconocimiento, y es recíproca. El yo no puede atribuirse a sí mismo la libre actividad hacia el exterior sin atribuir la también a otros sujetos, es decir, sin manifestarles la misma exigencia que se formula a sí mismo, sin colocarse junto a ellos -sobre la base de igual exigencia y de igual pretensión" (41).

En Fichte tenemos, pues, desde el punto de vista cronológico, al primer filósofo que explícita y deliberadamente se plantea el -problema del tú y, ante las exigencias orgánicas de su propio sistema, trata de darle solución. Vimos cómo Descartes, aunque es quien descubre propiamente el problema del otro, no se lo plantea expresamente, como tampoco lo hacen Leibniz, Berkeley o Hume, quienes tan sólo tratan del conocimiento del mundo externo, en general, sin parar mientes en la peculiaridad del conocimiento del otro como persona. El mismo Kant, que como más arriba queda expuesto, explícitamente considera la comunidad interpersonal como reino de los fines,

no reflexiona sobre las implicaciones últimas de este supuesto su-  
yo. Es, pues, Fichte quien, expresamente, tematiza filosóficamente  
la relación interpersonal influyendo después de manera bastante de-  
cisiva -en lo que al modo de concebir la relación yo-tú se refiere-  
en diversos autores del siglo XIX y también del XX (42). Es más, al  
descubrir e interpretar la relación entre el yo y lo que no es él,  
será en adelante, a partir de Fichte, generalmente obligada la dis-  
tinción entre "lo otro" y "el otro", entre las cosas y las personas  
concebidas éstas bien como "otro yo" -tal como lo hace la filosofía  
dialéctica y la filosofía trascendental-, o como "otro que yo", -  
como lo pretende la filosofía dialógica.

Pero si es cierto que con Fichte se da un paso de gigante -  
en cuanto al desarrollo filosófico del problema del otro, no debe-  
mos olvidar que Fichte, como todos los filósofos trascendentales, -  
parte, a fin de cuentas, del yo, y no quiere contar con otras fuerzas  
que las del yo. De hecho, en un principio, Fichte caracteriza la -  
doctrina moral sin referirse en ningún momento a las relaciones in-  
terpersonales. La actividad moral se agota, para Fichte, en la re-  
lación entre el yo empírico y el yo absoluto; es más, en la rela-  
ción que el yo absoluto tiene consigo mismo mediante el yo empírico  
y la naturalidad que le es propia. Sólo en la última parte de la -  
teoría moral, cuando desciende a determinar el sistema de los debe-  
res particulares, se preocupa Fichte de "deducir" la existencia de  
los otros y de establecer el principio de su relación. En efecto,  
el deber único y fundamental es, para el yo, el de realizar la pro-  
pia absoluta actividad o autodeterminación. Y puesto que esta au-  
todeterminación es solamente obra del yo, no existe antes de que el  
yo haya emprendido esta obra sino como un concepto que contiene una  
exhortación a la autodeterminación. Sólo la necesidad de explicar -  
esta exhortación conduce a admitir la existencia de los otros: "Yo  
no puedo concebir esta exhortación a la autoactividad -escribe Fichte-  
sin atribuirle a un ser real fuera de mí, el cual quiere comuni-  
carme un concepto, que es precisamente el de la acción requerida;  
a un ser que, por tanto, es capaz de un concepto; pero semejante ser  
es racional, es un ser que se pone a sí mismo como yo, por lo que -

es un yo. He ahí la única razón suficiente para deducir la existencia de una causa racional fuera de nosotros" (43). Por ello cabe - hacer a Fichte la siguiente pregunta: ¿por qué ha de ser atribuido éste llamamiento a un ser real externo, siendo así que en la misma interioridad del yo empírico el yo absoluto apremia con toda la - fuerza de su absoluta exigencia de realización? (44).



NOTAS AL CAPITULO II

- (1) El monismo espinosista entraña, por sí mismo, la dificultad de conocer las cosas singulares y concretas: "La principal razón de esta dificultad consiste en que hay que conocerlas integrándolas en la totalidad -omnia simul-, en una totalidad que, -vista desde las cosas, ya no es el omne esse formulado en singular, sino un omnia plural, pero con una pluralidad afectada por un simul" S. RABADE, Las categorías básicas del pensar espinosista, en Revista de la Universidad Complutense, vol. XXIV Madrid 1975, 97
  
- (2) En tal sentido, véase la reflexión de J.P. SARTRE en la Tercera parte de El ser y la nada. También, G. MOREL, Questions d'homme: L'autre, París 1977, Primera parte
  
- (3) "Nach dem Weltbegriff ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft... Was aber Philosophie nach dem Weltbegriff betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauches unseres Vernunft nennen" KANT, Logik, Leipzig 1920, 26-27
  
- (4) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Gesammelte Schriften, Hg. von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, vol IV, Berlin 1911, 391
  
- (5) E. KANT, l.c., 393
  
- (6) E. KANT, l.c., 389
  
- (7) E. KANT, l.c., 390
  
- (8) E. KANT, l.c., 392
  
- (9) E. KANT, l.c., 402
  
- (10) E. KANT, l.c., 403
  
- (11) E. KANT, l.c., 421
  
- (12) E. KANT, l.c., 425

- (13) E. KANT, l.o., 428
- (14) E. KANT, l.o., 429
- (15) E. KANT, l.o., 433
- (16) E. KANT, l.o., 434
- (17) Kritik der praktischen Vernunft, ed. cit., tomo V, 54
- (18) J. GOMEZ CAFFARENA, Del yo trascendental al nosotros del Reino de los fines, en Convivium, Barcelona 1966 (21), 195
- (19) Grundlegung, ed. cit. 461. El subrayado mío.
- (20) Una comparación del yo trascendental en ambos autores, J. SAN MARTIN SALA, La teoría del yo trascendental en Kant y Husserl, en Anales del Seminario de Metafísica, vol. IX, Madrid 1974
- (21) o.c., 186-92
- (22) Cap. I, B
- (23) Erste Philosophie, ed. cit. 286. Cfr. S. RABADE, Estructura del conocer humano, Madrid 1969 (2ª ed.), 201-2
- (24) N. HARTMANN, La filosofía del idealismo alemán, I: Fichte, Schelling y los Románticos, trad. cast. de H. Zucchi, Buenos Aires 1960, cap. I. Para lo que sigue Cfr. el cap. II de esta obra así como el excelente estudio de W. SCHULZ, J. G. FICHTE, Vernunft und Freiheit, Pfullingen 1962
- (25) Citamos a Fichte en la edición de sus obras hecha por su hijo I.H. Fichte, concretamente en la reimpresión de esta edición hecha por la ed. Walter de Gruyter, Berlin 1971. Aquí p. 91 del tomo I.
- (26) Werke I, 93

- (27) H.C. LUCAS, Retorno crítico a Fichte, en Cuadernos salmantinos de Filosofía, Salamanca 1976 (III), 79
- (28) Werke, I, 434
- (29) Werke I, 208
- (30) Werke I, 209
- (31) H.C. LUCAS, o.c., 80
- (32) Cfr. Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia, trad. cast. de José Gaos, Madrid 1934. 65 ss.
- (33) Werke I, 96. Cfr. el comentario a este respecto en la obra de W. JANKE, Fichte: Sein und Reflexion. Grundlagen kritischen Vernunft, Berlin 1970, 89 ss.
- (34) Advuértase que para Fichte, el yo infinito no es algo diferente del yo finito, sino su sustancia, su actividad última. Precisamente Fichte reprocha a Spinoza haber puesto la conciencia pura más allá de la conciencia empírica, siendo así que, para Fichte, es puesta y reconocida en ésta última. Cfr. Werke I, 100-1
- (35) Werke III, 279-80
- (36) Werke I, 92. Cfr. H.C. LUCAS, o.c., 82
- (37) Una excelente exposición de la doctrina fichteana de la relación yo-tú es la de R. LAUTH, Le problème de l'interpersonalité chez J.G. Fichte, en Archives de Philosophie, París 1962 (25), 325-44. También el libro de W. SCHULZ antes citado. En ambos autores nos apoyamos para lo que sigue.
- (38) Primera y segunda introducción..., Trad. cit., 86
- (39) Werke II, 43
- (40) R. LAUTH, o.c., 336

(41) o.c., 139

(42) "Quienes durante el siglo XIX y los primeros decenios del XX no se han avenido a explicar el conocimiento del yo ajeno mediante el razonamiento analógico -más precisamente, quienes de un modo u otro han afirmado la prioridad metafísica y moral de la acción sobre la teoría- todos han sido más o menos fichteanos, acaso sin saberlo. Así Dilthey, Lipps, Unamuno, ect., aunque las ideas y el lenguaje de éstos pensadores no -parezcan hallarse muy cerca del idealismo trascendental". LAIN ENTRALGO, o. c. I, 113-14

(43) Werke, IV, 220-1

(44) W. SCHULZ, o.c., 19

CAPITULO III.- EL PENSAMIENTO DIALOGICO FRENTE A LOS LIMITES DE LA  
FILOSOFIA TRASCENDENTAL

A).- LA PARADOJICA SITUACION DE LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL  
FRENTE AL PROBLEMA DEL OTRO

La captación del otro remite, en la perspectiva de la filosofía trascendental, a un "sistema coherente de representaciones" que no es el mío. Esto significa que, desde los supuestos idealistas, el otro no es, en mi experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que se refiere, por principio, a fenómenos situados fuera de toda posible experiencia para mí (1). Es decir, que lo que yo percibo del otro, mi experiencia del otro consiste no más - que en una experiencia de los sentimientos del otro, de sus ideas, de su carácter, pero el otro, en cuanto sistema conexo de experiencias en el que yo figuro como un objeto más, queda fuera de mi experiencia. De manera que, en principio, en tanto que se pretende, desde tales supuestos, determinar la naturaleza concreta de ese sistema de representaciones, ya se está sobrepasando el límite de mi experiencia, pues pretendo un conocimiento de algo de lo que nunca tendré una intuición (2).

Así pues, desde la perspectiva idealista, el problema del otro no puede ser tal problema; su tratamiento exigiría una síntesis de experiencias que nunca, por definición, ex suppositione, pueden ser mis experiencias. El otro se sitúa del lado de allá del límite de mi conocimiento. Y, por otra parte, no resulta válido plantear el problema en el ámbito de lo nouménico, en tanto que la pretendida existencia nouménica del otro no puede ser conocida por mí, y cuando, de hecho, lo que yo percibo en mi vida cotidiana cuando percibo al otro no es una realidad nouménica, de igual modo que tampoco la percibo cuando, en mí mismo, conozco mis emociones o mis pensamientos empíricos. El otro no puede pasar de ser, para el idealismo trascendental, en definitiva, más que un fenómeno que remite a otros fenómenos. Con lo cual estamos ante la paradoja, pues "constituyo al otro como objeto, pero no tengo intuición de él; tengo - que considerarlo como real, pero no puedo concebir su relación real

conmigo; lo pongo como sujeto y, sin embargo, lo considero como objeto de mi conocimiento" (3). Para salir de esta situación sin encerrarse en el solipsismo sólo hay un camino: afirmar la existencia real del otro, "poner" una comunicación real y extraempírica, metafísica, entre las conciencias sin otra posibilidad que recurrir al sentido común o a nuestras tendencias profundas para justificar esa afirmación. Es de este modo como, si se me permite la expresión, el problema del otro saca al idealismo trascendental de sus casillas, pues le coloca entre la espada del solipsismo y la pared del realismo (4).

Pero igualmente paradójicas resultan las derivaciones del problema del otro cuando se lo trata desde una perspectiva realista. En efecto, si partimos de que el otro "se da", y se da como yo pensante esencialmente análogo al mío, ¿cómo explicar entonces la acción inmediata y recíproca de las sustancias pensantes entre sí?; como antes ya dejamos dicho, si el alma ajena está separada de la propia por la distancia que separa, primero mi alma de mi cuerpo, segundo mi cuerpo del cuerpo ajeno y, tercero, el cuerpo del otro de su propia alma, ¿cómo se puede concebir cualquier forma de presencia inmediata de las res cogitans entre sí? (5).

Pues, en tanto que la evidencia se funda sobre la presencia "in persona" a mi conciencia del objeto espacio-temporal, no puede haber evidencia de lo que constituye al otro como otro, es decir, -de su yo, pues ese yo -como explícitamente se hace notar- nunca se da "in persona" a mi conciencia; es tan sólo una significación a la que el cuerpo apunta sin entregarla (6). Tengo, ciertamente, intuición de un cuerpo, pero ese cuerpo no es cuerpo del otro sino en tanto que estructura perteneciente a una totalidad, lo mismo que un órgano sólo es órgano viviente en la totalidad del organismo del que forma parte. Tampoco en el realismo, pues, se avanza nada en relación a nuestro acceso cognoscitivo al otro en cuanto otro: "Si es cierto -dice Sartre- que para un realismo espiritualista el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, entonces el cuerpo resulta más fácil de conocer que el alma ajena" (7).

Y no sólo que no se avanza sustancialmente respecto a los pa

radójicos resultados que se obtenían desde el punto de vista idealista, sino que, curiosamente, se aboca a conclusiones igualmente paradójicas. En efecto, en lo que el realismo centra su interés es, como antes vimos, en indagar los medios en virtud de los cuales poder discernir sobre un cuerpo los distintivos de un yo ajeno. Y cuando se pretende elucidar cómo se justifica esa suposición de que en tal cuerpo hay un yo ajeno, la solución dada —tanto en Descartes como en Husserl— tan sólo es capaz de proporcionar una creencia, pues siempre queda la posibilidad teórica de que el otro no sea sino un "bulto semoviente con apariencia humana". Aún así, el realista da por sentada la existencia del otro como alter ego, cayendo con ello en la paradoja. Pues si el otro no resulta accesible sino por el conocimiento que tenemos de él, y ese conocimiento es sólo una conjetura, entonces la existencia del otro es también conjetura solamente. Colocados, pues, en la perspectiva realista, es decir, al considerar como dada la existencia del otro, —se va a parar al idealismo, en tanto que al ser el cuerpo un objeto real que actúa sobre la sustancia pensante para producir un conocimiento, el otro se convierte en pura representación, cuyo ser queda reducido a un simple percipi, es decir, cuya existencia es —medida por el conocimiento que de ella tenemos.

Según Sartre, las teorías más modernas de las "formas" y de la Einfühlung perfeccionan, ciertamente, la descripción de nuestros medios para hacer presente al otro, pero no colocan el debate en su adecuado terreno: "Que el otro sea primeramente sentido o que aparezca en la experiencia como una forma singular previa a todo hábito y en ausencia de toda inferencia analógica, no anula el hecho de que el objeto significativo y sentido, la forma expresiva, remitan pura y simplemente a una totalidad humana cuya existencia permanece pura y simplemente conjetural" (8)

Y es que, en el planteamiento general del problema de la existencia del otro, hay siempre un presupuesto indeclinable: el —otro es, efectivamente, "otro", es decir, el que no soy yo. En tanto que, desde la perspectiva realista, la separación de las conciencias es debida a los cuerpos, se establece como un "espacio" entre las —

conciencias a modo de distancia absoluta. Que es lo mismo que sucede desde el punto de vista idealista, ya que al estar reducidos el propio cuerpo y el cuerpo del otro a sistemas objetivos de representación, cada mónada, cada sistema total de representación, no puede quedar limitado sino por sí mismo, y no puede mantener relación sino consigo mismo. Es también un "espacio" lo que mantiene implícitamente mi conciencia a una distancia absoluta de la conciencia del otro.

En definitiva, pues, siempre que se afronta el problema de la relación entre el yo y el tú bajo el supuesto crítico de una consideración previa de ambos como dos entes separados, el problema es insoluble, pues toda unión de esas sustancias resulta, en último extremo, imposible. Y no sirve, en este sentido, de mucho el declarar previamente que el recurso al otro es condición indispensable para la constitución objetiva del mundo. No por ello se avanza sustancialmente en el logro de la solución. Pues el sujeto cognoscente no puede ni limitar a otro sujeto ni hacerse limitar por él. Está aislado de los demás sistemas de representación que, como él, están aislados también. En tanto que, de hecho, percibimos al otro en el ámbito de un mundo espacial, siempre un espacio -real o ideal- nos separa de él. En consecuencia, como mónadas aisladas unos de otros, no cabe ninguna actuación del otro sobre mi ser desde su ser, sino que tan sólo es posible su aparición a mi conciencia como objeto (9).

Husserl es plenamente consciente de este límite de la filosofía trascendental cuando define al otro como una "ausencia significativa". Ahora bien, ¿cómo se tiene intuición de una ausencia, -incluso desde el planteamiento de la fenomenología husserliana?: "El otro -dice Sartre- es el objeto de intenciones vacías; el otro, por principio, se deniega y huye; la única realidad que queda es, pues, la de mi intención: el otro es el no-ser vacío que corresponde a mi apuntar hacia él, en la medida en que aparece concretamente en mi experiencia; es un conjunto de operaciones de unificación y de constitución de mi experiencia, en la medida en que aparece como concepto trascendental" (10). En definitiva, pues, por -



haber reducido el ser a una serie de significaciones, únicamente por de establecerse entre el yo y el otro el nexo del "conocimiento"; ello pone de manifiesto fundamentalmente los límites, en relación al problema que tratamos, de la filosofía trascendental.

Las últimas páginas de la Krisis muestran significativamente este avatar al que llega la filosofía en la madurez de su desarrollo moderno. He ahí la psicología, pensada hasta el final como ciencia, que se revela progresivamente como filosofía trascendental. Todo ser se reduce allí a los noemas de intenciones constituyentes de las que está hecha la experiencia de este ser y que la reflexión fenomenológica analiza apodícticamente; en su virtud, todo ser es - confirmado y esclarecido en su ser. Todo ser, incluso el otro. El otro, en efecto, de una manera privilegiada: como presupuesto en la "conciencia del mundo" en tanto que, sobre la vía que conduce, etapa por etapa, a la epojé última del conocimiento trascendental, el sujeto reducido conserva todavía su condición humana, antes de ponerse como sujeto absoluto.

Husserl escribe: "Es impensable, y no simplemente en el orden del simple hecho, que yo soy hombre en el mundo sin ser uno de los hombres" (11). Y un poco más adelante añade: "Cada uno, en el comercio con los otros en el seno de su conciencia del mundo, posee al mismo tiempo una conciencia de los otros que varía cada vez, según el otro" (12). Y añade todavía: "En el flujo viviente de la intencionalidad en que consiste la vida de un sujeto egológico, se encuentra ya implicada de antemano intencionalmente, sobre el modo de la Einfühlung, no importa qué otro ego" (13). Sobre el modo de la Einfühlung que Husserl entiende como experiencia: "Ella (cada alma) posee una experiencia de Einfühlung, una conciencia experimental de los otros" (14).

Es, pues, por una cierta estructura de experiencia que la - conciencia egológica está ligada a las otras conciencias. Husserl, fiel a la historia de nuestra filosofía occidental, convierte la - relación con el otro en una experiencia del otro, es decir, se acoge al derecho de reducir la gratuidad de la relación con el otro al saber que el conocimiento va a medir. La relación con el otro, que

la percepción humana del mundo presupone, no es, pues, necesaria al sujeto trascendental en tanto que absoluto, para quien toda esta relación debe aún constituirse: "Si yo ejerzo la epojé reductora sobre mí y mi conciencia del mundo, al mismo tiempo los otros hombres también, como el mundo en general, caen bajo la epojé, pues no son para mí más que fenómenos intencionales. Así, la reducción radical y completa conduce al ego absolutamente único del puro psicólogo, el cual y, en tanto que tal, no tiene más validación de sí (Selbsgeltung) como hombre, y no vale más como siendo real en el mundo, pero es el puro sujeto de su intencionalidad que la reducción ha vuelto universal y puro con todas sus implicaciones intencionales" (15).

De manera que, a fin de cuentas, incluso la relación privilegiada que el yo mantenía con el otro en la conciencia del mundo y en el discurso psicológico sobre esta conciencia —el cual, en tanto que científico se tiene con y por los otros— remonta a un monólogo que va de sí a sí mismo, como el pensamiento, según la imperecedera fórmula platónica: "Discurso silencioso del alma consigo misma" (16). "Lo que yo digo allí científicamente —escribe Husserl— es de mí a mí mismo que lo digo, pero al mismo tiempo, de forma paradójica, lo digo también a los otros, en tanto que implicados trascendentalmente en mí, y los unos en los otros" (17). Implicación —que está fundada sobre la Einfühlung, la cual, como experiencia, es convertible en conocimiento.

A la vista de esto, ¿no realiza Husserl, efectivamente, el —supremo esfuerzo de llevar el pensamiento hasta el final con el fin de encontrar, reflexionando sobre la relación con el otro, la Einfühlung a modo de experiencia?. Por ello es lícito preguntarse, con toda seriedad, "si es realmente preciso pensar hasta el fin o si es —preciso pensar reflexionando" (18). Pero plantear semejantes cuestiones, ¿no es ya condenarse a los ojos de la humanidad pensante?. "A menos que estas cuestiones —escribe Levinas— no consistan en preguntarse solamente si unos pensamientos sin retorno sobre sí, —puros arranques, son impensables; si la necesidad de pensar hasta el fin no se suspende más que por el efecto del no-pensamiento y —del no-sentido y de la pasión ciega y de la distracción y de la caída en lo cotidiano; si la relación con el otro hombre, las exigen-

cias de la sociabilidad, todas estas vueltas al otro, al prójimo - y a esta sociabilidad que se oye y que nos espera cuando se sale - del laboratorio o del gabinete de trabajo, cuando se cierra el libro o se deja la pluma - todas estas vueltas donde se renueva el - hilo del mundo de la vida, de la Lebenswelt, pero donde Husserl no ve más que un nivel provisorio de la epojé-, si todas estas vueltas no son sino interrupciones de pura concesión consentidas a las debilidades de nuestra naturaleza angélica" (19).

La filosofía del diálogo o Begegnungsphilosophie, enfrentándose se a la filosofía trascendental pero también de manera rigurosa, ¿no ha significado la afirmación de que es imposible englobar en una teoría el encuentro con el otro como si éste encuentro fuera una - experiencia de la cual la reflexión llega a recuperar el sentido; que es imposible comprender en ningún concepto la significación del rostro humano? !Significaciones razonables que la razón no conoce! (20). La filosofía del diálogo, ¿no puede volvernos atentos respecto a la ambigüedad o al enigma de los pensamientos que piensan con juntamente al mundo y al otro hombre, el saber y la sociabilidad, el ser y Dios?, ¿no es la alternancia, en lo sucesivo, la desmembración de un espíritu moderno?.

#### B).- LA BEGEGNUNGSPHILOSOPHIE COMO REACCION CRITICA

En la filosofía contemporánea hay dos modos contrapuestos de plantearse el problema del otro. Uno de ellos se mantiene fiel - al punto de partida y al método de la filosofía trascendental. Intenta deducir, o explicar, el conocimiento del otro a partir de la certeza del propio yo pensante. En esta filosofía trascendental de la intersubjetividad, salvando claro está grandes diferencias, podrían, no obstante, quedar incluidos filósofos como Martin Heidegger (21), Jean Paul Sartre (22), Karl Kaspers (23), J. Ortega y Gasset (24), M. Merleau-Ponty (25), E. Nicol (26), E. Coreth (27), por citar sólo a algunos de entre quienes explícitamente se sitúan en ésta línea de pensamiento. Frente a ellos se sitúan los llamados "pensadores dialógicos" (28) quienes, partiendo de la relación interpersonal, considerada como hecho original indeducible, consideran ina-

decuado e insuficiente el modelo de la intencionalidad, propio de la filosofía trascendental, para explicar la relación interpersonal auténtica. Aquí quedarían incluídos, además de M. Buber, pensadores como F. Rosenzweig (29), G. Marcel (30), F. Ebner (31), F. Cogarten (32), E. Rosenstock-Huussy (33), E. Grisebach (34), K. Heim (35), K. Löwith (36), L. Binswanger, E. Levinas, y un largo ecétera. Todos ellos parten de la intuición dialógica y -esto es lo realmente significativo-, se mantienen fieles a ella en la medida en que toman distancia respecto al planteamiento trascendental.

El problema es, en síntesis, el siguiente: si se intenta formular el hecho original de la relación yo-tú en términos de filosofía trascendental, entonces queda inevitablemente "profanada" la persona del tú. La filosofía trascendental intenta reducir el encuentro con el tú a la relación del yo propio con "otros yos", intersubjetividad pero no relación interpersonal. Mas, por otra parte, si se es consciente de la originalidad del encuentro y se obra en consecuencia con ello, cabe la pregunta: ¿no es preciso en este caso abandonar los presupuestos racionales, no sólo de la filosofía trascendental sino de toda filosofía?. Si la relación interpersonal es un hecho, previo a todo razonamiento, que hay que respetar, y la persona del tú un misterio que debemos reconocer, ¿no es preciso, en consecuencia, renunciar a todo planteamiento filosófico si se quiere salvar la originalidad del tú?. Lo único que podría hacer el filósofo en todo caso es expresar los diversos aspectos de la relación con el tú -corporalidad, presencia, palabra, testimonio, amor, ect.-, y esto no como quien describe un hecho neutro que no le afecta, sino en la medida en que él mismo participa de esa experiencia original (37). Por el contrario, para el filósofo trascendental la relación con el otro tan sólo es un "problema" más que hay que resolver (38). Y no puede parecer extraño que, en general, así pueda ser visto. Pues, fijándonos simplemente en el hecho del lenguaje, ¿no se nos pone ya en evidencia la realidad del otro?. - Al designar una cosa, al nombrarla, la designamos para los otros. El acto de designar libera las cosas de nuestro uso y posesión y les permite ofrecerse a los demás (39). La objetivación de una cosa

coincide con su puesta en diálogo, pues objetivar es ofrecer el mundo al otro por la palabra. La objetivación del pensamiento, producida por el lenguaje, es el primer paso de la objetividad, la cual no consiste en otra cosa que en el hecho de que tal pensamiento resulta válido para todo el mundo. Conocer objetivamente es, por lo tanto, constituir nuestro pensamiento de manera que contenga ya una referencia al pensamiento de los demás. Lo que cada uno comunica se ha constituido desde el principio en función de los otros, por lo que, al hablar, no transmitimos a los demás lo que es objetivo para nosotros, sino que lo objetivo llega a ser tal únicamente en la comunicación. Es así como conocimiento objetivo e intersubjetividad coinciden.

Pero, como ya hemos dejado dicho más arriba, todo este proceso tiene poco que ver con la comunicación interpersonal. La función de signativa del lenguaje puede, a lo sumo, convencernos de la necesidad de una pluralidad de sujetos que constituyen una comunidad cultural, pero nada nos dice de la existencia de un tú (40).

Lo mismo sucede en aquellos casos en que, al tomar conciencia del aspecto ético de la relación interpersonal, se ha intentado una deducción equivalente a partir de la voluntad (41). En efecto, es cierto que, al igual que cuando pensamos objetivamente una cosa la pensamos para los demás, también cuando queremos objetivamente algo lo queremos contando con los demás; en ambos casos hay en nosotros una pretensión de universalidad. En el primer caso pretendemos que nuestra verdad es objetiva y que vale, en consecuencia, para todos los hombres; en el segundo caso pretendemos que nuestro querer tiene sentido no sólo para nosotros, sino también para los demás, pues nada puede ser realmente bueno para nosotros sin serlo también de alguna manera para todos. Cada uno de nuestros actos está presuponiendo un juicio de bondad que pretende tener validez universal: está presuponiendo la existencia de los otros y que las cosas son buenas o malas, no con referencia al sujeto aislado, sino con respecto a la colectividad en general, con respecto a una intersubjetividad previa.

Pero tal deducción trascendental de la intersubjetividad a partir de la razón práctica es tan insuficiente como la realizada

a partir de la razón pura. El resultado es, también aquí, la existencia de otros yos, pero no la existencia de un tú. La pluralidad de sujetos no dice nada todavía sobre su real alteridad. Uno puede afirmar la pluralidad de sujetos y negar, en cambio, o su auténtica realidad o su auténtica alteridad. Pero, aún concedidas ambas, no es posible demostrar a priori la posibilidad del encuentro. Como máximo llegaríamos a demostrar la posibilidad del eros, con la objetivación del otro que inevitablemente comporta (42).

Toda deducción, pues, que tome como punto de partida el análisis de la voluntad y de su querer sólo podrá llegar al otro en cuanto objeto de nuestra voluntad, ya sea como medio, ya sea como fin. Y puede este proceso llegar a afirmar que la persona del otro debe ser tratada como fin y no como medio; pero siempre se sobreentiende que es un fin con respecto al sujeto, o sea con respecto al propio yo.

En conclusión, el encuentro o relación interpersonal yo-tú, pretendida nueva vía de acceso al ser o pretendida vía de acceso a un ser nuevo, es irreductible a la experiencia del yo aislado e in deducible de ella. Con lo cual estamos frente al interrogante antes planteado: ¿no será preciso renunciar a toda tematización propiamente filosófica si se quiere salvar y respetar la originalidad y real alteridad del tú?.

M. Theunissen, que señala al respecto de manera vigorosa los límites de la filosofía trascendental en el problema del otro, responde a esta cuestión que, en su opinión, es posible captar y describir filosóficamente el encuentro como mutua constitución del yo y del tú, tematizando lo que tiene de peculiar más allá de la intencionalidad. Pero por otra parte, dice que la filosofía dialógica no podrá nunca explicar o aclarar el origen último del yo-tú, o sea la doctrina -típicamente buberiana- de la prioridad del "entre" (Zwischen) (43). Esto quedaría reservado, según este autor, a una teología filosófica que constituiría la meta suprafilosófica del pensamiento dialógico.

Muy similar a la de Theunissen es, en último término, la postura de Gabriel Marcel (44), quien se mueve en un plano estrictamen

te filosófico en lo que se refiere a la descripción de los aspectos humanos de la relación interpersonal, pero para quien la fe es necesaria y determinante.

Sin embargo, el renacimiento que hace unos años tuvieron los estudios sobre Fichte, especialmente en torno al profesor R.Lauth, de la Universidad de Munich, desarrollaron la idea de que es posible una mediación filosófica, puramente racional, entre el planteamiento trascendental del problema del otro y la intuición propiamente dialógica (45)

Pero será, con mucho, la filosofía de Emmanuel Levinas (46) la que tematizará de una manera rigurosa y profunda la intuición dialógica, presentándola como tematización estrictamente racional. No en vano es Levinas el discípulo de M. Buber que mejor desarrolla, a nuestro juicio, lo positivo de la aportación buberiana tras someterla a una crítica esclarecedora, como tendremos ocasión de ver más adelante.

NOTAS AL CAPITULO III

- (1) Para este apartado, Cfr. SARTRE, o.c., Tercera Parte; M.THEUNISSEN, o.c., 483 ss.; E. LEVINAS, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, trad. cast. de D.E. Guillot, Salamanca 1967, Cap.I
- (2) Para una explicitación de las nociones de "experiencia" y "límite" en el conjunto de la gnoseología kantiana, Cfr. S. RABADE, Experiencia y límites del conocimiento objetivo en Kant, en Anales del Seminario de Metafísica, Madrid 1967, 83-106
- (3) J.P. SARTRE, o.c., 300. Cfr. A. NETZGER, La cuestión del hombre en la filosofía contemporánea de Husserl hasta Heidegger y Sartre, en Universitas (ed. en castellano), Stuttgart 1973 (3), 261
- (4) E. LEVINAS, Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie, en Revue Internationale de Philosophie, París 1978 (32), 493 ss.
- (5) Cuando Sócrates dice a Alcibíades: "Cuando tú y yo hablamos intercambiando palabras, es el alma lo que habla al alma" (Alcib. 129 b), lo dice desde un contexto en el que no existe el problema filosófico del otro. La tesis de que, en virtud del diálogo, se realiza la mutua y alternante presentación de dos almas humanas, no es sino la convicción natural anterior al descubrimiento de que el conocimiento del otro representa tener que salvar un abismo metafísico. Cfr. LAIN ENTRALGO, o.c. I, 22-6, en donde se alegan las razones de esta no existencia, en el pensamiento griego, del problema del otro como tal problema.
- (6) Cfr. lo dicho más arriba a propósito de la posición husserliana en el problema del otro.
- (7) J.P. SARTRE, l.c., 294
- (8) J.P. SARTRE, l.c., 293
- (9) Aun sin manifestarlo expresamente, la obra de H. BUBER, Urdienst und Beziehung (UB) parece estar escrita como crítica al idealismo trascendental, como tendremos ocasión de ver. Cfr. sobre esta opinión H.S. FRIEDMAN, H. Buber's theory of knowledge, en The Review of Metaphysics, New Haven 1954 (8), 264-80



- (10) J.P. SARTRE, l.c., 307
- (11) La crise des sciences européennes, Trad. cit., 284
- (12) E. HUSSERL. l.c., 285
- (13) E. HUSSERL, l.c., 287
- (14) E. HUSSERL, l.c., 286
- (15) E. HUSSERL, l.c., 288
- (16) Sofista 263 e
- (17) E. HUSSERL, l.c., 290
- (18) E. LEVINAS, Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie, ed. cit., 510
- (19) E. LEVINAS, l.c., 512
- (20) A. POMA, La filosofía dialógica di Martin Buber, Torino 1975  
20
- (21) El problema del otro en Heidegger, especialmente en Vom Wesen des Grundes, Frankfurt / M. 1949 (3ª ed.); Was ist Metaphysik, Frankfurt / M. 1951 (6ª ed.); El ser y el tiempo, trad. cast. de José Gaos, México 1951; Identität und Differenz, Pfullingen 1957
- (22) Cfr. sobre todo El ser y la nada, ed. cit.; Critique de la raison dialectique, I: Théorie des ensembles pratiques, París 1960
- (23) Philosophie, Berlin 1948 (2ª ed.)
- (24) El hombre y la gente, ed. cit.; La percepción del prójimo, ed. cit.

- (25) Fenomenología de la percepción, trad. cast. de J. Cabanes, Barcelona 1975
- (26) Historicismo y Existencialismo, ed. cit.; Metafísica de la expresión, ed. cit.
- (27) Quehacer de la metafísica, en Crisis, Madrid 1959 (6), 5-60; Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática, Barcelona 1964
- (28) La filosofía dialógica es conocida comúnmente con las denominaciones "dialogisches Denken", "Begegnungsphilosophie", "Personalismo dialógico", etc. Los mejores estudios de conjunto, además de la obra de M. THEUNISSEN, ya citada, J. BOCKENHOFF, Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte, Freiburg/München 1970; B. CASPER, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung F. Rosenzweigs, F. Ebners und M. Bubers, Freiburg/Wien 1967.
- (29) Der Stern der Erlösung. Heidelberg 1954 (3ª ed.). También el excelente comentario a esta obra de E. FREUND Die Existenzphilosophie F. Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung", Hamburg 1959
- (30) Diario metafísico, trad. cast. F. del Hoyo, Madrid 1969; Etre et Avoir, París 1935; El misterio del ser, trad. cast. de M.E. Valentié, Barcelona 1971
- (31) Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, Regensburg 1921; Wort und Liebe, Regensburg 1935
- (32) Ich glaube an den dreieinigen Gott, Jena 1926; Glaube und Wirklichkeit, Jena 1928
- (33) Soziologie, 2 tomos, Stuttgart 1956 y 1958; Der unbezahlbare Mensch, Berlin 1955; Heilkraft und Wahrheit, Stuttgart 1952
- (34) Altes und neues Denken, en Die Kreatur III, Halle 1929, 29-37; Gegenwart. Eine kritische Ethik, Halle 1928; Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung, Halle 1924
- (35) Glaube und Denken, Hamburg 1957 (5ª ed.)

- (36) Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928; M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu "Sein und Zeit", en Zeitschrift für philosophische Forschung, XII, 1958, 161-87
- (37) Sobre esto hemos expuesto nuestro parecer en El nuevo humanismo de Claude Lévi-Strauss, en Anuario Jurídico, El Escorial/Madrid 1980 (XII), 303-17
- (38) Incluso se llega a afirmar que se trata sólo de un "pseudo-problema". Por ejemplo, A. de Waelhens habla de la "sorprendente y hasta fantástica historia de este supuesto problema" Existence et signification, Louvain/Paris 1958, 263. Cfr. también, E. Nicol, El falso problema de la intercomunicación, en Giornale di Metafisica, Torino 1958 (3), 175-94
- (39) Cfr. E. Levinas, Totalidad e infinito, trad. cit., 41 y 184-5. Argumentos similares en J. Moreau, Dialogue et presence d'autrui, ed. cit., 37-42
- (40) Cfr. J. Bockenhoff, o.c. 211 ss.
- (41) Cfr. por ejemplo, E. Coreth, Metafisica, ed. cit., 374 ss.; Hien-Klein, Los límites de la morale transcendente, en Demittizzazione e Morale, Toma 1965, (1-2), 269-279
- (42) Cfr. M. Merleau-Ponty, o.c. Segunda parte, cap. IV
- (43) Cfr. M. Theunissen, Bubers negative Ontologie des Zwischen, en Philosophisches Jahrbuch, München 1963-64 (71), 319-30
- (44) G. Marcel, Pour une sagesse tragique et son au-delà, París 1968, 271 ss.
- (45) Cfr. H.C. Lucas, o.c.
- (46) Además de las obras citadas, Cfr. Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence, La Haya 1974; De l'existence à l'existant, París 1947; De Dieu qui vient à l'idée, París 1982

SEGUNDA SECCION.- EL PRINCIPIO DIALOGICO COMO PUNTO DE  
PARTIDA Y METODO

CAPITULO IV.- MARTIN BUBER Y LA TEORIA CONTEMPORANEA DEL CONOCIMIENTO

A).- EN QUE SENTIDO PUEDE HABLARSE EN EL PENSAMIENTO DE BUBER DE UNA "TEORIA DEL CONOCIMIENTO"

En sentido amplio, la teoría del conocimiento es una teoría de la verdad que se pregunta, desde el Parménides de Platón, - cómo el ser puede hacerse patente, manifestarse a nuestra inteligencia. Pues si, en tanto que al manifestársenos, entra en un mundo en el que el error es posible, se hace necesario elucidar cómo una existencia susceptible de error puede alcanzar el ser sin degradarlo. - Este sería el sentido de la "teoría del conocimiento" en el pensamiento griego. De manera general, la filosofía antigua se esfuerza en salvar, mediante la reflexión, el abismo, la quiebra que separa el ámbito de la apariencia del ámbito del ser, quiebra, sin embargo, que en un "cosmos" no puede, en último término, resultar infranqueable. Pues en la filosofía antigua no es un grave problema para el alma tener que salir de ella misma para encontrar el ser, el Uno. la prótee dynamis de donde desciende, de la que participa. El cosmos concebido por los antiguos es, en su conjunto, un organismo vivo, un zóon téleion, según Platón (1), del que todos los seres vivientes son partes o miembros.

En la Edad Moderna se mantiene como centro de interés en el pensamiento filosófico la cuestión de la verdad, pero ya no tiene vigencia esa suposición del ser cognoscente como parte orgánica - de un cosmos, que cumple su función y ocupa su lugar en el conjunto jerárquico de los seres que constituyen el universo. Ahora, en cambio, "el ser que aspira a la verdad está radicalmente separado del ser" (2). Se ha producido el revolucionario descubrimiento del yo, de la subjetividad, de esa realidad radical del propio ego a la que parece que nunca llegaron los griegos. Pues, como dice Ortega y Gasset, "el griego sólo conoció el yo visto desde fuera; su yo es en cierto modo un nosotros o un tú. De hecho Platón no usa apenas, y nunca con énfasis, la palabra yo; en su lugar habla de

nosotros. Es un hombre agonal y de foro" (3).

Y este descubrimiento decisivo de la subjetividad crea como un círculo de hielo que envuelve al sujeto y le mantiene referido ineludiblemente a sus propios pensamientos, a sus propias impresiones. Mientras que para Aristóteles el nous poietikós llega al embrión "desde fuera" (thyrathen), según el famoso texto (4), y es una realidad más bien específica que individual -de ahí que Averroes afirme, creyendo ser fiel al pensamiento aristotélico, la radical unidad del nous de la humanidad entera, y lo sitúe en la Luna-, ahora, en los tiempos modernos, el individuo se descubre recluso en su propia soledad y, partiendo sólo de la realidad segura de su yo, tiene que "descubrir en sí mismo, y sin tomar en préstamo nada de otro, los medios de encontrar toda la ciencia que le es necesaria" (5).

Es así como esta noción de separación, esta reclusión en sí misma de la subjetividad cognoscente que queda de este modo aislada respecto a todo lo que no es ella misma, pensada hasta el final, lleva necesariamente a buscar, para el "ser separado", un origen -en el yo mismo. Lo "otro" no tiene más remedio que ser interpretado y "puesto" a partir de una interioridad que no conduce, precisamente, a nada de otro, en una dimensión que no conduce más que al yo mismo. Por otra parte, el conocimiento no será sólo una de las actividades del sujeto, ni siquiera la más alta, sino su esencia misma, su sustancialidad de sujeto aislado, aquello por lo que existe a partir de sí mismo, es decir separadamente. En la modernidad, pues, la teoría del conocimiento plantea el problema de la relación entre el sujeto y el objeto y, fundamentalmente, intenta determinar cómo es posible a un sujeto alcanzar el objeto.

Adviértase, sin embargo, que a la conciencia, al saber que acompaña a todo movimiento del sujeto pensante, nada es realmente exterior. Todo movimiento del yo pensante, como por ejemplo la afirmación, la negación, el querer, ect., que habrían de ponerlo en relación con el exterior, no son, a la postre, más que "pensamiento", cogitatio, en el sentido cartesiano del término. La conciencia, en donde en último término se representa la existencia de estos movi-

mientos, saca a fin de cuentas de sí misma todo lo que viene de fuera.

De manera que poniendo al sujeto como conciencia, todo acontecimiento que se produzca en ésta no puede sino proceder de este - sujeto que toma conciencia de sí, que existe así a partir de sí mismo, que así es separadamente. De tal modo que la filosofía no llega a ser otra cosa que, empleando el término husserliano, una egología, una explicitación del yo que, como dice Levinas, "es el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece" (6). El yo, en efecto, es idéntico hasta en sus "alteraciones", pues las representa y las piensa. Y esto no sólo en el sentido de que la identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado tiene necesariamente la estructura de un sujeto, o sea de un "yo pienso" (7), sino también, y sobre todo, en el sentido de que cualquier diferencia planteada entre el yo y - las proyecciones del yo no son tales diferencias (8). El yo como - otro no es otro: "La fenomenología hegeliana -en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto- expresa la universalidad del Mismo, que se identifica en la alteridad de los objetos pensados, y a pesar de la oposición de sí consigo... El yo no deja de ser el Mismo en esa alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese sí sorprendente" (9).

Por lo tanto, si la fenomenología de Husserl, que tan poderosamente ha contribuido a la superación de la noción idealista del sujeto, se queda en una egología, y encuentra el universo en un sujeto constituyente, es porque no renuncia en ningún momento a postular el yo como conciencia representativa. Con ello, la "teoría - del conocimiento", en el sentido moderno, adquiere un valor fundamental, pues nos conduce al ser original. El sujeto posee la dignidad de esta potencialidad de acceso al ser mismo, y la posee precisamente en cuanto sujeto de conocimiento. Por ello, la teoría del conocimiento tiene que preceder, por fuerza, a toda otra investigación filosófica, no sólo como una propedéutica del saber, sino más decisivamente como teoría del absoluto. El conocimiento, pues, esencia del sujeto, es relación con el objeto, y el objeto que el -

sujeto "pone" o constituye como opuesto, es puesto en una oposición que queda a la medida del pensamiento que lo piensa.

Ahora bien, a la ontología y a la teoría de la relación sujeto-objeto les falta una noción de verdad enunciable, y por tanto, cualquiera que sea la estructura del ser que ella revele, una "verdad-contenido", como dice Levinas (10). Pero la verdad se expresa a través del lenguaje, cuya función original -se piensa- es la de "contener" una significación sobre la que descansa el pensamiento "solitario y silencioso", no la de nombrar al interlocutor. Con esta posibilidad de expresar, de decir la verdad, con esta posibilidad para la verdad de ser un "contenido" retorna toda la solidez -del ser, aun cuando el ser se interprete, desde el Parménides y el Sofista de Platón, como "relación", desde Descartes como pensamiento e incluso si el objeto se convierte en el objeto inteligible, pero irrepresentable, de las ciencias físico-matemáticas.

Una de las posiciones más interesantes del pensamiento de M. Buber consistirá en mostrar que la verdad no es un contenido y que las palabras no la resumen, que ella es más subjetiva que toda subjetividad, pero que esta extrema subjetividad, distinta de la subjetividad del sujeto idealista, "constituye el acceso único a lo -que es más objetivo que toda objetividad, a lo que ningún sujeto -contiene, esto es, a lo que es absolutamente otro" (11).

No obstante, aun situada la aportación de Buber en esta perspectiva, ¿puede hablarse realmente de una "teoría del conocimiento" en el pensamiento de éste autor?, y si es así, ¿en qué sentido?. Para contestar a esta pregunta nos será preciso referir la tentativa buberiana -su propuesta de una nueva vía de acceso al ser o de una vía de acceso a un ser nuevo, como más arriba decíamos- a la situación por la que atraviesa la teoría del conocimiento en la contemporaneidad.

En efecto, en la filosofía contemporánea, el desarrollo de la teoría del conocimiento se despliega como un proceso de desaparición del problema sujeto-objeto en los términos en que fué planteado por la filosofía de la modernidad. El sujeto encerrado en sí



y metafísicamente origen de sí y del mundo es denunciado como una abstracción insostenible (12). La consistencia del yo queda resuelta, para los contemporáneos en su mayoría, como referencia-a, relación-con: intencionalidad en Husserl, ser-en-el-mundo o Miteinandersein en Heidegger, renovación incesante de la durée en Bergson, yo-y-mi-circunstancia en Ortega, ect. La realidad concreta es, desde ahora, el hombre en relación con el mundo, en medio de su circunstancia, proyectado más allá de su instante, ect.

Pero esas relaciones no se reducen a la representación teórica la cual no sabría más que confirmar la autonomía del sujeto pensante. Para destruir la noción del sujeto encerrado en sí es necesario descubrir bajo la objetivación, haciendo uso del análisis, las estructuras que soportan a la objetivación misma, llegándose entonces al hecho de que el hombre existe en situación antes de que él se haya situado: "Ese ordenamiento de los fenómenos que llamamos mundo -escribe Buber- ha nacido en virtud de nuestro encuentro con el ser múltiple que no es obra nuestra, del encuentro de ese ser múltiple con nosotros que no somos obra nuestra, como tampoco lo es nuestra objetividad. Todo ese ser es establecido: nosotros -somos establecidos, nuestros encuentros con él están establecidos y en esta forma está establecido el devenir de un mundo que tiene lugar a través de nosotros. Este establecimiento del universo es -la realidad fundamental de la existencia, accesible a nosotros en cuanto seres vivos" (13).

Ahora bien, no se trata en este descubrimiento de que esa pertenencia al ser haya de traducirse a un restablecimiento del lugar del hombre en el cosmos jerarquizado de alguna manera, al modo griego; ni tampoco que tal pertenencia al ser se reduzca a una función en un mecanismo físico y sin mediación alguna de verdad. De lo que se trata es de la conciencia de que la relación con el objeto no es ya la relación con el ser, ni de que el conocimiento "objetivo" sea el itinerario original de la verdad. El conocimiento objetivo ha de situarse en una luz que ilumine su propia constitución (14). De manera que esta conciencia de la original pertenencia al ser viene a señalar el fin del privilegio propedeútico y ontológico

co de una teoría del conocimiento que expone la forma en que un su jeto alcanza al objeto, y se abre a un conocimiento del ser y a una teoría de este conocimiento. Por lo demás, terminológicamente, ésta exigencia de un "conocimiento" del ser y de una teoría de este "co conocimiento" no seguirá siendo "teoría del conocimiento" sólo que - referida a un objeto más "espeso", más impenetrable y mucho más am plio que el objeto del saber objetivo: "La comunicación con el ser en la verdad original consiste, en primer lugar, en no "conllevar" más el ser, sino en ser tan sólo un discurso sobre el ser" (15). - No es, pues, tematización del ser, sino que dibuja tan sólo el lu- gar en el que la tematización será posible; es decir, traza sola- mente el contexto en el que toda proposición sobre el objeto ten- drá un sentido.

En Heidegger, la revelación de la verdad no expande más que "la luz primera necesaria para ver la luz" (16). Es preciso respon- derle antes de hablar de ella. Para Bergson, la verdad es decisión, invención, creación más bien que reflejo del ser: "La intuición en Bergson -escribe Buber- no es solamente, más allá de toda visión exterior y lateral sobre el ser, una unión con él; es invención y creación en su unión misma; la verdad aquí es el acontecimiento - fundamental del ser mismo" (17).

De manera que el conocimiento, si se dirige en la filosofía contemporánea más allá del objeto hacia el ser, no va al ser en el mismo movimiento con que va al objeto. Entonces, ¿cómo describir - positivamente este movimiento?. La filosofía contemporánea busca - una teoría de este conocimiento último, y la aportación de Buber - debe ser contemplada desde esta perspectiva.

Desde nuestro punto de vista, Buber es un precursor en esa búsqueda (18). Desde tal perspectiva, su intuición dialógica, o sea su doctrina sobre la relación yo-tú, se nos aparece como un agudo cuestionamiento crítico de la supremacía omniabarcante del sujeto cognoscente y de la consiguiente relativización de sus esferas de experiencia -en especial la "experiencia del otro"(19)- a obje- tos de conocimiento. Por otra parte, la búsqueda por Buber -antes que en Heidegger- de esas estructuras anteriores a la objetivación bajo la exigencia de una comunicación con el ser previa a toda te-

matización, y que iluminará la tematización, no conducirá en su caso, como ocurre en Heidegger, a esa entidad inhumana y neutra que es el Sein des Seienden, sino a un Seiendes que es precisamente o-tro, y así a la sociedad como primer acontecimiento del ser -lo cual nos parece un planteamiento de enorme importancia espiritual.

#### B).- LA "FILOSOFIA" DE BUBER Y LA CUESTION DEL ACCESO AL OTRO

A pesar de lo dicho, aún no hemos despejado el interrogante planteado en el último epígrafe de la primera sección, en el sentido de si no será preciso renunciar a toda tematización propia-mente filosófica desde el momento en que se decide salvar y res-petar la originalidad y real alteridad del tú. Ahora esta pregunta es traducible a esta otra: ¿es el pensamiento de Martin Buber -princi-pal iniciador y adelantado representante de la filosofía llamada dialógica-, una filosofía rigurosamente hablando?. Antes de proseguir, y a pesar de haber indicado que nos parece que, efectivamente, puede hablarse en el conjunto del pensamiento de Buber de una teoría del conocimiento, en el sentido que acabamos de señalar, nos parece im-prescindible determinar con toda precisión en qué sentido y en qué medida el pensamiento de Buber, desarrollado en contraste con el estilo de la filosofía trascendental (20) -y aun con el estilo de la filosofía transmitida en general (21)-, constituye una filosofía, o, dicho de otra forma, responde a la vocación de la filosofía. Sólo tras llegar a la conclusión de que así es podremos intentar poner de manifiesto las novedades significativas que presenta respecto a planteamientos filosóficos que, frente a determinados problemas, aparecen con toda evidencia, según hemos podido ver, como manifiesta-mente insuficientes. La cuestión, por lo demás, nos aportará la no-vedosa posición del planteamiento buberiano en relación al acceso -al tú, pues en torno a este tema gira todo su pensamiento. Y en tanto que tal planteamiento comporta una decisión inquebrantable de -salvaguardar la real alteridad y otredad del tú, es por lo que pre-cisa la dilucidación de si, a partir de tal decisión y contando con ella, es posible una filosofía.

Advertiremos que para contestar satisfactoriamente a esta cues

ción nos será preciso recurrir a desarrollos que no son específicamente buberianos, es decir, que habremos de echar mano de ideas - que, aunque implicadas en su pensamiento, no aparecen tal cual en los textos de Buber, sino que sólo en virtud de la reflexión de críticos y seguidores han tomado carta de ciudadanía. Pero entiéndase bien que no tratamos con esto de dar pasos al margen de su obra para comprender mejor al autor de lo que él se comprendió a sí mismo, sino que tan sólo intentamos hacer uso de aquellos medios que nos permitan considerarle y reconocerle como pionero e incluso, como - dice Hans Urs von Balthasar, como "figura fundacional de nuestra época" (22).

En líneas generales -tendremos ocasión de verlo ampliamente más adelante- el pensamiento de Martin Buber se desarrolla en torno a la distinción fundamental entre el mundo objetivo del ello - (das Es) y el personal del tú, consistiendo su originalidad en el descubrimiento de la esencial relación de estas dos esferas con el yo. De hecho Buber no habla nunca de ello o de tú aislados del yo, sino de dos parejas de relación: yo-tú, yo-ello. Ahora bien, no se trata aquí de una misma relación con dos términos diferentes, que aportan diferentes significados del yo: "No hay un yo en sí -dirá Buber- sino sólo el yo de la relación yo-tú y el yo de la relación yo-ello" (23). La relación yo-tú, descrita por oposición a lo que Buber designa como yo-ello constituye, pues, el nudo del pensamiento buberiano; es decir, originariedad de la sociabilidad por oposición a la estructura sujeto-objeto, no siendo ésta necesaria como fundamento de aquélla; reivindicación, en fin, de una relación de interpelación, relación yo-tú -irreductible a la relación sujeto-objeto-, o sea, esencialmente otra que la percepción asimilante de los otros -y de lo otro- en su naturaleza o en su esencia, y que no aboca, en último término, a verdades u opiniones expresadas en forma de juicios, como la experiencia de no importa qué objeto.

Hay, pues, en Buber, desde el inicio y en el fundamento mismo de su pensamiento, una puesta en cuestión del primado espiritual del objetivismo intelectualista que se afirma en la ciencia tomada como modelo de toda inteligibilidad, pero también en la filo-

sosfía occidental de la que esta ciencia ha salido. Más concretamente, como observa Levinas, "Buber contesta la pretensión del acto intelectual del "conocimiento" de ser el acto espiritual por excelencia; contestación que, en cierto sentido, le es común con las filosofías de la existencia" (24).

En general, dice Böckenhoff que "la filosofía del diálogo a testigua esta puesta en cuestión de la objetivación, e incluso de la tematización, como únicas fuentes del sentido" (25). Nos preguntaremos entonces: ¿cómo esta "filosofía" responde a la vocación misma de la filosofía?, ¿en qué sentido es posible decir del dialogismo, y concretamente del pensamiento de Buber, expresión la más decantada de este movimiento, que constituye una filosofía?. Empecemos proponiendo un sentido, que nos sirva como punto de referencia, de en qué consiste esa vocación de la filosofía. Tomado de forma amplia, nos parece válido el que Levinas propone: "Ella (la vocación de la filosofía) ha sido tradicionalmente entendida como una llamada a vivir de tal manera que no se sufriera más por las decisiones y los imperativos sociales, culturales, políticos y religiosos, que no se fuese más víctima de ideologías —que son probablemente la definición negativa del pensamiento mismo y de la razón en su antigua oposición a la opinión—, y, a fin de cuentas, es poder decir yo, pensar diciendo yo, poder decir con toda sinceridad: ego cogito" (26).

Lo que aseguraría este poder de decir cogito, en nuestra filosofía occidental, es el conocimiento objetivo, llevado a su actualización plena en la evidencia comunicable, en tanto que, en la presencia, alcanza al ser inmutable, al ser mismo. Ante el objeto, este conocimiento cree llegar a su esencialidad misma, y obtiene de ello su peculiar fuerza; "alcanza al ser en tanto que ser maravillosamente igual al conocimiento que lo busca, maravillosamente a la medida de este conocimiento" (27). Queda así establecida, entre conocimiento y ser, una correlación que permite un máximo de adecuación.

La filosofía trascendental de Edmund Husserl ha puesto de manifiesto cómo el desarrollo de este conocimiento conduce, en e-

fecto, hasta la plena conciencia de sí. Pues pensar el ser es pensarlo a la medida del yo, o sea, es coincidir con uno mismo: "Es - preciso -dice Levinas- tomar en serio esta modificación de la alteridad del mundo en identificación de sí, del yo mismo, la cual - no se resuelve en el vacío de una tautología, ni en una oposición dialéctica a lo otro, sino que es lo concreto del egoísmo" (28). - Por otra parte, la forma en que el poder de decir yo es entendida en este conocimiento adecuado que se iguala igualando al ser, nivelándolo de manera que nada pueda quedar fuera de él para resultar gravoso a la postre, es a lo que se llama libertad (29).

Ahora bien, sobre este camino realmente seguido, ¿no ha habido unas actitudes y procederes que hoy pueden ser claramente cuestionables?. Ampliamente tratado y discutido, desde los más diversos puntos de vista, ha sido el hecho de cómo el dominio del ser adecuado al pensamiento se ha revelado al fin como dominio técnico del ser como mundo, y que, libres por la razón científica, los hombres han venido a convertirse, en cambio, en juguetes de las necesidades técnicas (30). Nosotros no vamos a detenernos ahora en esto. Pues lo que nos interesa, y lo que antes que nada nos parece que debemos señalar, es esa contemporánea puesta en cuestión de la presencia del ser a la razón, y concretamente a la razón de la especulación pura.

En general, la historia del pensamiento refleja un acrecentamiento de incertidumbre en lo referente al alcance exacto de lo racional ganado sobre la opinión y la ideología, o sea, en cuanto a la presencia del ser mismo, y no de su simulacro, en las formas que lo abrazan y en las que lo que aparece continúa produciendo la sospecha de ser mera apariencia. Un acrecentamiento de incertidumbre, por tanto, respecto al fundamento y a la significación de las ciencias mismas, las cuales, a pesar de su admirable florecimiento, ignoran desde qué lugar en el ser y bajo qué condiciones resuena su voz aparentemente "fundamentada". Por otra parte, la historia de la filosofía es una lucha, siempre renovada, con las imprudencias del ejercicio espontáneo de la razón, que se revela incapaz de fundamentar totalmente su seguridad y de preservarse de los paralogismos y

del resurgir -en ocasiones bajo las formas más inesperadas- de - la ingenuidad escondida bajo capa de reflexión (31). El criticismo mismo, del que esta historia de la filosofía ha adoptado, en los últimos siglos, un carácter peculiar, estaría aún seducido por una lógica tradicional aceptada como invariable, teniendo necesidad de una fenomenología, ya hegeliana que sirviera para superar las separaciones del entendimiento lógico en una razón en movimiento, ya, más humildemente pero también más radicalmente, de una fenomenología husserliana que buscara en un presente vivo y en sus protoimpresiones, sus síntesis y sus "explicaciones pasivas", la plena lucidez que turbaría ya, oscureciendo los horizontes de la mirada crítica, las primeras estructuras constitutivas de la objetividad. (32).

Privilegio, pues, de la presencia del ser a la razón bastante discutido por la contemporánea reflexión crítica sobre todos los condicionamientos y todas las "mediaciones" de la expresión pretendidamente inmediata: políticas, sociales, epistemológicas, psicoanalíticas, lingüísticas, poéticas. Y no son los "trasmundos", en expresión de Nietzsche, lo que esta reflexión contesta, sino que se trataría de descubrir, en lo inmediatamente dado, una "ilusión trascendental". Reflexión crítica a la cual se puede, en efecto, reprochar el no volverse contra su propia posibilidad. Pero no sería justificable basarse en este reproche para no tomarla en serio.

El pensamiento dialógico, y muy especialmente el pensamiento de Buber, atestiguan indirectamente esta crisis que, aunque abierta en el período transcurrido entre las dos guerras mundiales, no es, sin embargo, una enfermedad de circunstancia. Es en este contexto, pues, en el que tenemos que formularnos nuestra pregunta: esa contestación buberiana del privilegio filosófico de la relación con lo otro y el otro, entendido fundamentalmente como objeto, como ser tematizado y asimilable en virtud de las generalidades ideales del saber, y esa doctrina de la relación con el otro como tú asegurando su real alteridad y otredad, o sea con lo otro en sentido eminente, ¿responde a la vocación de la filosofía?; dicho de otro modo, y en consecuencia con el sentido antes apuntado que dábamos a la vocación de

la filosofía, ¿asegura esta doctrina, en su novedad, el poder de decir yo sin que ese poder se fundamente en la libertad de una conciencia que iguala al ser?.

Según Levinas, en cuya reflexión encontramos los elementos - de una respuesta a nuestra cuestión, en la forma más general adoptada a lo largo de la historia del pensamiento, la metafísica se muestra como "un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar, de un en lo de sí que habitamos, hacia un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos" (33). El término de éste movimiento es realmente la otra parte, lo otro en sentido eminente. O sea que lo otro "metafísicamente deseado" no es, de ninguna manera, la alteridad que se reabsorbe en mi identidad de pensante, sino que tiende hacia lo absolutamente otro, "desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo; un más allá como Bien que no colma el deseo sino que lo profundiza" (34). Exterioridad, pues, del término de la metafísica, irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de mí a mí mismo, movimiento que, como deseo e inadecuación, es necesariamente una trascendencia (35).

Pero esta alteridad, esta heterogeneidad radical de lo otro, sólo es posible si lo otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el "mismo" no relativamente sino absolutamente. - Ahora bien, un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida en la relación en tanto que yo. Sin embargo, ¿cómo el yo, que se muestra como egoísmo, puede entrar en relación - con lo otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad?, ¿de qué naturaleza sería esa relación?. Tal relación no podría ser, claro está, una "representación", un "pensamiento" porque el otro se disolvería allí en el yo; de hecho toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental. Así que, en la relación yo-otro en sentido eminente, el poder del yo no pasaría la distancia que salvaguarda la real alteridad de lo otro, una alteridad que no es formal, que no es un simple revés de la identidad, sino anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del yo. Lo otro tiene que quedar "otro" con una alteridad que constitu



ya el contenido mismo de lo otro; tiene que quedar otro con una alteridad que no limite al yo, pues al limitar al yo, lo otro no sería rigurosamente otro, ya que "por la comunidad de la frontera sería, en el interior de una totalidad, todavía yo" (36).

La relación yo-otro en sentido eminente, no puede, por tanto, ser de otra manera que en diálogo. El lenguaje lleva efectivamente a cabo una relación de tal suerte que los términos no son límites en esta relación, que el otro, a pesar de la relación con el yo, sigue siendo trascendente al yo: "La relación del Mismo y del Otro -o metafísica- funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de yo, de ente particular único y autóctono, sale de sí" (37). Una relación, por tanto, cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse como intercambio entre el yo y el otro, como "cara a cara", como perfilando una distancia en profundidad irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos que se ofrecen a la operación sinóptica.

Así pues, para que la alteridad se produzca en el ser, hace falta ineludiblemente poder decir yo. La relación tiene que empezar siendo llevada a cabo por uno de los términos de la relación, y tiene que ser llevada a cabo como el movimiento mismo de la trascendencia, o sea, como el recorrido de esa distancia que realmente separa al yo del otro, pero en ningún caso como una asimilación o como una invención psicológica de ese movimiento: "En mi relación con el otro -dice Buber- su ser es esencialmente un otro que yo; y esta alteridad suya es lo que yo tengo presente, porque es a él a quien yo oigo, yo la confirmo y quiero que él sea otro que yo" (38). La alteridad sólo es posible, pues, a partir del yo, si bien la relación con lo otro -y con el otro- en sentido eminente sólo se conoce en la medida en que yo mismo la realizo: "La presencia nace cuando el tú se hace presente. El yo no confrontado con el tú en la presencia, el yo rodeado por una multitud de contenidos, no tiene presente sino sólo pasado... Pero el ser verdadero es vivido en el presente, mientras la vida de los objetos está en el pasado" (39).

El diálogo, por el hecho mismo de mantener la distancia en-

entre yo y el otro, la separación radical que impide la reconstitución de la totalidad, y a la que se aspira en la trascendencia, no puede renunciar al egoísmo de su existencia. Mas el hecho mismo de encontrarse en un diálogo consiste en "reconocer al otro un derecho sobre ese egoísmo y así, en justificarse" (40). La apología en la que el yo a la vez se afirma y se inclina ante lo trascendente, está así en la esencia del discurso.

Pero, ¿en qué sentido puede el lenguaje constituir el elemento propio de esa relación de trascendencia pensada por Buber como - última e irreductible en el yo-tú, y que ninguna unidad más profunda viene a totalizar?; y antes que eso, ¿está ese lenguaje a la medida de la inmediatez de esa relación yo-tú? El lenguaje, ¿no es - también, y sobre todo, una "lengua" de palabras, un sistema donde - ninguna significación es inmediata y donde todo depende de una conjunción determinada de signos? Después de todo lo que el pensamiento contemporáneo nos ha revelado respecto al condicionamiento que para la vivencia inmediata representan los simbolismos lingüísticos, el lenguaje como "dicho", ¿puede hacer respetar la inmediatez de la relación yo-tú?.

En cuanto dicho, el lenguaje habla de algo y expresa la relación del que habla con el objeto del cual habla. En la medida en - que generalmente se habla para decir algo y no tan sólo para hablar, el diálogo mismo aparece, a primera vista, como una modalidad de la relación yo-ello. Entonces, la relación con el otro en sentido eminente, ¿no tendría que ser un mutuo intercambio en torno a la verdad y a la objetividad más bien que relación yo-tú, es decir, lo que sería significativamente la concepción de la intersubjetividad en la quinta de las Meditaciones Cartesianas de Husserl? .

Pero esto sería pasar por alto todo lo que, frente al lenguaje como dicho, representa el lenguaje como "decir". Pues ¿acaso queda el decir reabsorbido en lo dicho sin distinguirse?, ¿no puede y debe ser examinado en su peculiaridad propia?: "Se dice esto o aquello, pero se dice al mismo tiempo tú" (41). La palabra tú es un dicho, en efecto, pero es un dicho que no es, como esto o aquello, - simplemente eventual para el decir: es el dicho del decir en tanto

que decir. "El decir dice tú -frecuentemente sin decirlo- por su naturaleza de discurso directo que es o al que, a fin de cuentas, pertenece" (42). Pero esta interpelación en la que -incluso sin -mover los labios- la palabra tú se dice también como llamada, como invocación al otro, ¿no tendría también la estructura de una -experiencia y las precauciones de una "intención"? En este vocativo no basta con reconocer gramaticalmente un caso que, efectivamente, es incomparable a los demás casos de la declinación, pues en él resuena una llamada, el acontecimiento de la interpelación. Pero, ¿podemos creer a quien nos dice que estamos ante un "saber precursor" o un "proyecto ontológico"? Pues estamos, en efecto, ante la irrupción, sin formas ni preliminares, del principio dialógico, con su implicación de riesgo desinteresado, de gratuidad, pero también de toda una ética de la sociabilidad, de la asociación a lo desconocido que es toda compromiso y toda responsabilidad. La inmediatez de la relación yo-tú, de la que Buber nos habla, ¿no debe -mejor ser vista en su positividad desde la exigencia misma de la responsabilidad que precede a todo saber, en lugar de no querer ver en ella más que la negatividad de un pensamiento que abiertamente dice despreocuparse de todo recurso a los sistemas conceptuales del mundo y de la historia? (43).

La relación yo-tú, reciprocidad del diálogo propia de los coloquios entre personas, es descrita por Buber como confrontación pura del "cara a cara", y es concretizada por él como responsabilidad -del uno por el otro, como si el "cara a cara" fuese, de entrada y constantemente, concreción ética. Las respuestas que comporta el diálogo significan -sin que esto sea mero juego de palabras- "responsabilidad".

La intersubjetividad aparece en la obra de Buber como una responsabilidad recíproca. Sólo esto representa ya una renovación de la ética que no comienza, en el caso de Buber, ni con el valor de unos valores que valen como ideas platónicas, ni a partir de una tematización previa, conocimiento o teoría del ser que va a parar al conocimiento de sí del cual la ética sería una consecuencia, ni tampoco empieza en la ley universal de la razón. La ética comienza

ante la exterioridad del otro, ante otro en sentido eminente, ante su rostro, como gusta decir Levinas, un rostro que implica mi responsabilidad "por su expresión humana la cual no puede, sin alterarse, ser tenida objetivamente a distancia" (44). La distinción radical entre la relación cognoscitiva yo-ello y la relación yo-tú del diálogo, y la independencia total de esta relación respecto a aquella, adquiere así un significado positivo en esta nueva ética y este nuevo orden del sentido. (45).

Esta nueva ética es también una nueva forma de comprender - el poder de decir yo, y por tanto responde a la vocación de la filosofía. No se trata, ciertamente, de la libertad que aseguraría el conocimiento de la totalidad del ser, sino de la "responsabilidad" que significa también, por su parte, que nadie puede sustituirse por mí cuando soy yo quien ha de responder: "Hemos subrayado en todo momento -escribe Levinas- el recurso de Buber a los términos ontológicos para describir la relación con el tú, y su búsqueda reconocida y explícitamente confesada de una ontología - a partir del yo-tú, como si el ser (el ser del ente) fuera el alfa y el omega del sentido. Pero es posible preguntarse si la relación yo-tú, en su trascendencia, encuentra al ser primordialmente, si ella no lo nombra en un acto de reflexión que es solamente segundo, si este acto de reflexión es siempre legítimo, si el tú en tanto que Dios en su invisibilidad no tiene una significación de - socialidad que eclipsa la claridad de los datos y de su ser" (46).

En una valoración filosóficamente positiva de la aportación de Buber hay, pues, que preguntarse si la relación ética no significa precisamente la no-significación del ser, aun cuando los teólogos, reflexionando, se obstinan en volver a encontrar una y otra vez su sentido en el aspecto de la sociabilidad e interpretan la sociabilidad como una "experiencia". Y respecto al concepto que expresa esta no-significación, el concepto de relación, ¿no expresa él, como su esencia propia, el desinteresamiento, el desenraizamiento respecto al ser, impulso de salir hacia lo otro sin retorno sobre sí? Desinteresamiento que no significa indiferencia, sino todo lo contrario, "compromiso" con el otro.

No se trata de una simple cuestión de vocabulario: "La interpretación de la relación yo-tú por la presencia, ¿remite a la necesidad de pensar hasta el final y allí encontrar el ser?, ¿pretende ría la reflexión captar en el desinteresamiento mismo una modalidad del ser?" (47). Si ésta fuera la pretensión de la "filosofía del -diálogo", y en la medida en que tal sea, no se trataría más que de una especificación de la ontología. Desde entonces, toda filosofía, toda ética y toda teología volverían a ser "pensamiento del ser", en sentido heideggeriano, es decir, idealismo trascendental.

## NOTAS AL CAPITULO IV

- (1) Timeo 32 d
- (2) Cfr. la reflexión sobre la noción de "separación" hecha por E. LEVINAS, Totalidad e Infinito, trad. cit., 124-40
- (3) J. ORTEGA Y GASSET, Kant, Obras Completas IV, Madrid 1971, 37
- (4) De gen. anim. II, 2 430 b
- (5) DESCARTES, Oeuvres X, ed. cit. 373
- (6) E. LEVINAS, o.c., 60
- (7) "El punto de partida de la filosofía de Hegel es el absoluto como sujeto... La filosofía hegeliana no comienza con el pensar. No se trata de que la naturaleza esté en el pensar, sino al revés: el hecho de que el absoluto sea transparente a sí mismo es lo que constituye el pensamiento. No es el pensamiento razón de su inmediatez, sino la inmediatez razón del pensamiento" X. ZUBIRI, Naturaleza, Historia, Dios, Madrid 1963, 233
- (8) "Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es distinto no es distinto. Yo, el homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda diferencia" G.W.F. HEGEL, Fenomenología del espíritu, trad. cast. de W. Roces, México 1973, 114
- (9) E. LEVINAS, l.c., 61
- (10) Martin Buber and the Theory of knowledge, en PhEB, 138
- (11) E. LEVINAS, l.c., 140
- (12) "El idealismo casi ha conseguido convencer al hombre en serio, o sea vitalmente, de que cuanto le rodea era sólo imagen suya y él mismo... Era el idealismo una terca y tenaz marcha a re-

dropelo de la vida y era un insistente, pedagógico hacernos constar que vivir espontáneamente era, por su esencia, padecer un error, una ilusión óptica... Ahora tenemos inminente ante nosotros la difícil tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, proporcionarle un mundo en torno, curar en lo posible su ensimismamiento, intentar su evasión". J. ORTEGA Y GASSET, ¿Qué es filosofía?, Obras Completas VII, Madrid 1971, 343

- (13) GF 63
- (14) Cfr. a este respecto lo que dice A. de WAELHENS, Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, París 1953, Cap. V y VI
- (15) E. LEVINAS, Martin Buber and the Theory of Knowledge, 141
- (16) E. LEVINAS, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, ed. cit., 53 ss. Cfr. también PH 88-112
- (17) BBI 31
- (18) El artículo antes citado de M.S. FRIEDMAN, Martin Buber's theory of knowledge, aunque expone los aspectos esenciales de la epistemología de Buber no muestra, sin embargo, su relación con las corrientes filosóficas contemporáneas que, sin colocar en el centro de su reflexión el tema de la relación yo-tú, han roto con la primacía de la relación sujeto-objeto y con la ontología que la sostenía.
- (19) Sobre la problemática que supone la aplicación del término "experiencia" al otro, desde una perspectiva distinta a la del presente estudio, Cfr. G. MOREL, Questions d'homme. L'autre, ed. cit., 98-107
- (20) "In the history of existentialism the philosophy of Husserl marks a critical point. Existentialists are either pre or post Husserl. Here again, Buber is in an anomalous position, for he might as well have lived before Husserl; his thinking is quite free of phenomenological method". E.W. SCHNEIDER, The historical significance of Buber's philosophy, en PHB, 468

- (21) De lo cual Buber es perfectamente consciente: "The nature, strictly speaking, of my thought to traditional philosophy seems to me more a theme for my critics than for me", M. BUBER, Replies to my critics, en PhiB, 711
- (22) Martin Buber and Christianity, en PhiB, 341
- (23) ID 8
- (24) E. LEVINAS, Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie, ed. cit., 494. Para una comparación detallada entre Buber y los filósofos de la existencia, Cfr. J. WAHL, Martin Buber and the Philosophies of Existence, en PhiB, 475-510
- (25) J. BOECKENHOFF, Die Begegnungsphilosophie, ed. cit., 417
- (26) Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie, 502
- (27) E. LEVINAS, l.c., 503
- (28) E. LEVINAS, Totalidad e Infinito, trad. cit., 63
- (29) E. LEVINAS, l.c., 67 ss
- (30) Las referencias de Buber a este problema abundan en toda su obra. Cfr. como más representativas PM 75 ss; DN 55; FE 170; EZ 201 ss; GF 60. En otros autores Cfr. por ejemplo, G. MARCEL, L'homme problématique, París 1955, 73-4; M. SCHELER, Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, 62; M. HEIDEGGER, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951, 189 ss
- (31) Muy oportunas en este sentido las observaciones hechas por J. M. DOMENACH, El retorno de lo trágico, trad. cast. de R. Gil, Barcelona 1969, 19-60
- (32) E. LEVINAS, En découvrant..., 189
- (33) E. LEVINAS, Totalidad e Infinito, trad. cit., 57
- (34) Ibidem



- (35) Como complemento aclaratorio de estas ideas, de sumo interés para captar la interpretación levinasiana de Buber, Cfr. el artículo de Levinas, Trois notes sur la positivité et la transcendence, en Mélanges André Neher, París 1975, 21-7. También Cfr. S. STRASSER, Buber und Levinas. Philosophische Bessinnung auf einen Gegensatz, en Revue Internationale de Philosophie, París 1978 (32), 492-511
- (36) E. LEVINAS, Totalidad e Infinito, trad. cit., 64
- (37) E. LEVINAS, l.o., 63
- (38) UB 9
- (39) ID 11
- (40) E. LEVINAS, l.o., 64
- (41) LZR 83
- (42) E. LEVINAS, Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie, 505
- (43) N. ROTENSTREICH, Immediacy and dialogue, en Revue Internationale de Philosophie, París 1978 (32), 465-7
- (44) E. LEVINAS, Totalidad e Infinito, trad. cit., 212
- (45) Conviene, sin embargo, matizar en el sentido de que, en contra de algunas interpretaciones, la aportación de Buber no queda de todas formas reducida a una teoría ética, aunque su planteamiento represente una innovación en este ámbito y en él adquiera su mayor positividad: "Il faut insister sur ce point -pour Buber et contre ses interprètes- qu'il n'abandonnait jamais ses intentions fondamentales, cherchant une vue d'ensemble de la réalité où il n'y ait point de rupture absolue entre sujet et objet... Ces précisions dans la pensée de Buber interviennent dans le domaine ontologique et non dans -soidisant "théorie de la morale", et il convient de soutenir catégoriquement cette opinion contre certains interprètes qui ne peuvent imaginer Buber autrement qu'un bon père de famille, qu'un bon professeur de faculté et un bon patriote. Tout cela est vrai, naturellement, mais il est également vrai que Buber ne fut jamais un moraliste, ni même un homme qui se soucie ou

tre mesure des conventions et des traditions. Chez lui il s'a-  
git de prendre une position plus fondamentale que celle d'une  
théorie morale: son humanisme devient la discipline fondamen-  
tale de sa philosophie". J. FLEISCHMAN, Le problème de Martin  
Buber, en Revue Philosophique de la France et de l'étranger,  
Paris 1959 (84), 348-9

(46) E. LEVINAS, Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie,  
507

(47) E. LEVINAS, l.c., 508-509

CAPITULO V.- LA EVOLUCION DEL PENSAMIENTO BUBERIANO: GENEALOGIA DE LA INTUICION DIALOGICA

A).- LA ETAPA MISTICO-EXISTENCIAL

Es generalmente conocido que Buber, desde un punto de vista cronológico, partió del misticismo. Comparándolo con su contemporáneo y, en cierto sentido, su inspirador H. Bergson, se puede decir que Buber comienza en el punto de llegada del sistema bergsoniano (1). El misticismo es para él tan "vital" y "abierto" como para Bergson. Pero Buber destaca una idea para él importante, una idea propia de un ferviente lector de Nietzsche: "Cada doctrina mística -dice- es tan religiosa como herética e incluso ateísta" (2). Poco importa, de momento, si el misticismo del que parte Buber encierra las características de un panteísmo, de un nihilismo o de una gnosis, cuando lo que se mira es, ante todo, la oposición neta que lleva a cabo respecto a la visión "oficial" de una religión que separa a Dios del mundo, de la creación y de la historia. La visión mística es, por tanto, para el joven Buber, más global, más concreta e incluso más realista y justa que las simples afirmaciones de algunas religiones o algunas filosofías, pues es ella la que ofrece la coincidentia oppositorum en vez de la separación entre lo sagrado y lo profano, precavida y dogmática, que establecen las religiones reveladas, o la separación infranqueable entre sujeto y objeto establecida por algunas filosofías. En una palabra, para el primer Buber, "el misticismo nos abre simplemente el camino hacia la verdad" (3).

Si se quiere ahora reconvertir esto a nociones filosóficas tradicionales y decir que el Dios del misticismo, en tanto que sujeto absoluto, y el mundo creado, en tanto que objeto, son idénticos, se comprenderá el carácter filosófico de este inicial pensamiento de Buber. Con todo, Buber no se sitúa en la línea de un retorno a la filosofía del Renacimiento, que es esencialmente filosofía de la naturaleza, ni tampoco en una línea filosófica a lo Schelling, aunque ésta no sea sino otra tentativa de misticismo: "En Buber -escribe Fleischmann- la unidad del sujeto y del objeto no lleva-

rá a una filosofía de la identidad, sino a una filosofía de la realidad como síntesis entre algo que actúa (sujeto) y algo que recibe esa acción (objeto). Este es, por lo demás, el sentido que la realidad ha tenido en los más grandes clásicos de la historia de la filosofía" (4).

Pero esta filosofía de la realidad no quiere tanto, en el caso de Buber, ser fiel a la gran tradición filosófica como resolver los grandes problemas que se planteaban a su generación, la generación del "impresionismo" (5), una generación que, a juzgar por sus testimonios, no debió sentirse particularmente feliz —Rilke en Alemania, Valéry en Francia, Hesse en Suiza—, viviendo a la sombra del nihilismo y sin nada que proponer contra esa enfermedad mortal, diagnosticada por Nietzsche, de la conciencia europea (6).

El pensamiento de Buber arranca, pues, de una preocupación que J.B. Lang expresa en estas palabras: "El impulso que subyace a la filosofía de Buber es el de clarificar cómo el hombre del siglo XX, tras las conmociones que ha sufrido y que le han trastornado —hasta el extremo de alienarlo de sí mismo con una brutalidad difícilmente conocida antes, puede esperar afrontar de nuevo la realidad, y afrontarla de tal manera que pueda descubrirle un sentido. Pero no un sentido que él, el hombre mismo, se haya fabricado y que podría comunicar a otro y servir como tal sentido a otro, sino un sentido que se manifestara a él y le permitiera, simplemente, ser. En otras palabras, ¿es posible descubrir una dimensión, una realidad, un sentido que fundamente la existencia humana de cara a los peligros que la amenazan?" (7). "El hombre —escribe Buber ya en el año 1952 pero todavía bajo este mismo afán— puede aceptar un significado o valor y colocarlo como guía para la propia vida si lo ha descubierto, es decir, si se le ha manifestado en su encuentro con el Fundamento; no si lo ha inventado" (8). Buber va a dedicar todos sus esfuerzos, pues, a la búsqueda de una visión de conjunto de la realidad en la que no haya quiebra, ruptura absoluta entre sujeto y objeto, entre teoría y práctica, entre Dios y el hombre. Sólo así le parece posible la curación de esa "gran enfermedad de su generación, imbuída de la separación y desintegración de las facultades

humanas y que conduce a la alienación del hombre respecto a sí mismo" (9). Esta va a ser la intención fundamental que recorrerá su obra a lo largo de toda su vida. Es decir que, para Buber, se trata de adoptar una posición mucho más "fundamental" que la de una simple "teoría moral". Estaríamos ante una intención semejante a la del existencialismo naciente, y muy particularmente al existencialismo de M. Heidegger, sólo que con algunos años de adelanto y en una dirección muy diferente, pues mientras Heidegger se verá cada vez más tentado de explicar al hombre y su historia a partir de los "fatídicos movimientos del Ser", Buber considerará que la principal tarea filosófica es despertar en el hombre la voluntad de una vida cada vez más humana (10).

Pero para comprender adecuadamente la especificidad de la postura buberiana será conveniente que nos asomemos, aunque sólo sea por un momento, a su punto cronológico de partida, esto es, a sus investigaciones de historia religiosa judía, efectuadas durante su juventud, entre 1904 y 1909, y a su descubrimiento, en éste período, del hassidismo. Encontramos aquí la fuente de inspiración, el trasfondo originario de la doctrina buberiana. Buber fué el primero en estudiar e interpretar, desde un punto de vista filosófico-hermenéutico, los textos hassídicos (11). En sus interpretaciones de la cosmovisión hassídica es donde el conjunto de la posición filosófica posterior de Buber se perfila inicialmente. Aquí encontrará su idea fundamental de que el verdadero acceso a la realidad suprema no pasa por la separación de sujeto y objeto, de lo teórico y lo práctico, así como la solución, para él decisiva, al problema del mal y a la deshumanización del hombre.

"Hassidismo" deriva de hassidut, palabra hebrea que significa piedad, compasión. Como movimiento sectario se trata de un resurgir místico concreto que tuvo lugar, a fines del siglo XVIII, entre algunas comunidades judías de Polonia y Rusia. Erupción espontánea y muy dinámica de una cierta religiosidad extática que, a los ojos de cualquier profano, no deja de parecerse mucho a una especie de histeria colectiva que pudiera haber sido producida como reacción de masas oprimidas por profecías de una inminente revolución política o social. Su rápida expansión se debió al rabino Ben Eliezer,

conocido en las comunidades como Baaal Shem Tov, y que fué el principal promotor -frente al rígido legalismo de la tradición rabínica judía y también como reacción al intelectualismo de la ilustración dominante en la época- de comunidades unidas por el fervor -místico, por la alegría y el amor recíprocos, exaltando las formas simples de vida y una enseñanza más allá del ritualismo y del moralismo formal. En sus supuestos, el hassidismo tendría su origen en antiguas tradiciones religiosas, y podría remontar su noción de piedad, como amor a Dios y al prójimo, hasta la predicación de los profetas y los salmos que cantan la creación. Por último, y sin mencionar otros factores, el hassidismo se remonta a la Cábala medieval y al pensamiento de Isaac Luria (12). Lo central para la Cábala, en el libro del Esplendor (Zohar) es, como es sabido, que, por efecto de las emanaciones divinas, la naturaleza intrínseca de la deidad (En Sof) ha sido separada de su gloria, que queda prisionera e inmanente al mundo. Por ello, la redención consistiría en la reunificación de Dios, en una reunificación cósmico-teológica a la que puede prestar su colaboración el hombre. Este es también el esquema básico del pensamiento de Luria, si bien lo específico de su doctrina es que, respecto a la creación divina, hay una previa contracción -de Dios que abre el ámbito ontológico a la aparición de la criatura y otorga al hombre la libertad para el bien y para el mal. En cuanto al mal, en sí mismo proviene de que se han roto los velos que -contenían la gracia de Dios y ésta, caída y exiliada en el universo físico, ha sido rodeada y envuelta por núcleos de tiniebla. La reunificación de Dios puede ayudarse por la acción humana pero necesita, para actualizarse y completarse, la asistencia de Dios pensado mesiánicamente. Por su parte, la ayuda o colaboración del hombre -conlleva, no sólo el cumplimiento de la ley, la Torah, sino un proceso de concentración mística (kavanah) que penetra intencionalmente la acción y la vida.

El hassidismo acentúa, pues, el fervor mesiánico pero remitiéndolo a un futuro actual como amor de Dios y del hombre en cada momento. El momento actual es siempre el momento de la redención -que sólo mira al futuro en cuanto espera al hombre para su propio cumplimiento. Sin kavanah, el legalismo nada significa. Y para es-

clarecer el rol del hombre, Buber dice, refiriéndose a la Cábala, que el hassidismo "tomó de ella lo necesario para fundamentar teo lógicamente la vida inspirada en la responsabilidad, la responsabilidad del hombre por el universo que le ha sido confiado" (13).

Así, si se considera que cada hombre, por sus obras, actua liza una tarea divina, y si situamos esta idea en la base de la so ciedad humana, ¿no sería esto eliminar el mal y redimir a la persona?. Pero más que nada, la cosmovisión hassídica, como cosmovisión mística, postula una unidad fundamental de lo real, un orden de la realidad donde la multiplicidad del mundo, la separación en tre mundo y Dios, e incluso la propia diferenciación del hombre, - son asumidos en el foco vivo de una unidad superior. El influjo de este interés por el hassidismo, junto con influencias de algunos - románticos alemanes y de hombres como Meister Eckhart y Jacob Boehme, el interés por el hinduismo, el budismo y el taoismo (14), todo ello bien conciliado con la imagen hassídica y cabalística por su orientación común a la unificación total de la realidad, son los elementos que ofrecen el fundamento para comprender el misticismo de Buber en su juventud, así como algunos caracteres importantes de su pensamiento maduro. Así, la dialéctica de multiplicidad y unidad, - como proceso en que la primera es asumida y anulada por la segunda, será desarrollada en base a la idea de relación, como fuerza que - une al mismo con lo otro y que lo comunica con él. La verdad del hom bre, su destino, consistirían, para el joven Buber, en trascender - la multiplicidad hacia la unidad, conduciendo la realidad hacia su fundamento uno y único (15).

Advirtamos, por último, cómo en relación con el taoismo, que de manera especial permanecerá actual y latente en la obra de Buber, hay una tesis que será central y que coincide con la protocreación divina según las tesis de Luria. Para Lao-Tsé, la conducta verdadera del hombre, como acción propiamente humana en conformidad a la indo le metafísica de lo real, es una no-acción (wu-wei) (16). Buber tras pone esta no-acción a la obligación humana de no actuar parcialmente sino "con el ser entero" (mit dem ganzen Wesen). El hombre es hombre cuando actúa con él todo su ser, cuando su acción no se divide en - una multiplicidad de tensiones sino que, unificado en sí mismo, apun

ta a la creciente unificación con el todo de la realidad. Esta acción, fundada en el ser entero, como unificación del hombre, determinada por su fundamento y por su meta, será la misma que se señalará luego como característica de la relación yo-tú, cuyo más amplio horizonte de sentido se encuentra tal vez en el sein lassen, en el dejar ser al ser, a lo real (17).

De algún modo, aunque teniendo en cuenta las precisiones hechas por Buber en el Postscriptum de 1957 a Ich und Du en el sentido de que de ningún modo puede interpretarse su doctrina madura como mística, permanecerá latente, en la etapa dialógica, una búsqueda de plenitud extática, si bien no como disolución de la propia individualidad en la unión con lo Absoluto, sino como tensión del yo ante el Tú, ante lo que es otro, en la presencia itinerante y recíproca de ambos términos (18). Es, pues, absolutamente necesario, para Buber, eliminar de manera radical la por lo menos implícita "identificación" mística que borraría los perfiles del yo en el seno de un Ser primordial. Ella haría imposible el encuentro entre dos presencias independientes y confrontadas. Pues no vale, para Buber, que ese Ser primordial se realice en el hombre como autoconciencia del Urgrund que subyace al alma. La obra Daniel. Gespräche von der Verwirklichung (1913) está escrita bajo este horizonte problemático, y marca la etapa de transición entre el período místico y el período dialógico (19). Si la tensión mística implica extática unificación del mundo y del hombre en el Ser primordial, la filosofía de la realización, contenida en Daniel, implica la decisión creadora, activa y total del hombre ante su propia vida.

La idea maestra de Daniel es que el hombre puede adoptar fundamentalmente, frente a la existencia, dos actitudes esenciales: una consiste en "orientarse en ella", la otra en "realizarla". Mediante la orientación se va por el mundo y la realidad organizándolos y utilizándolos como instrumentos y objetos. Pero el ser de la realidad, la cosa misma se torna inaccesible entonces. Y la existencia se desvanece en la apariencia, en el fenómeno: "Orientándome en los hechos y en los acontecimientos, esforzándome en ponerlos en su lugar, yo mantengo entre ellos y yo una distancia destinada a preservarme de -



su influencia; les impongo un estatuto de objeto del cual quedo dueño para disponer a mi gusto" (20). Curiosamente -añade Buber- esta actitud me permite dos tipos de comportamiento que, sólo en apariencia, son diferentes. A esos objetos, mantenidos a distancia, es decir, fuera del estado del "tocarme", del "afectarme" en razón misma de mi propio retraimiento respecto a ellos, puedo observarlos, - o sea, intentar adquirir de ellos un conocimiento objetivo, o bien puedo utilizarlos para mis fines propios. Pero estas dos operaciones tienen en común lo siguiente: ambas "son el resultado de una voluntad de apropiación, por una parte, y, por otra, de una voluntad no menos firme de mantenerme a mí mismo intacto, en el sentido literal del término" (21).

Generalmente, sólo este modo de aproximación pasa por ser reconocido como propiamente activo y creador, ya que el hombre que lo adopta domina su objeto, lo manipula, dispone de él, y tanto más - cuanto que, como tal, "sólo estaría en su propio espíritu" (22). El objeto no hace más que sufrir pasivamente -según leemos en Daniel- estas intervenciones exteriores del yo (23).

Muy otra es la actitud que Buber llama realización (Verwirklichung): "Para el hombre que realiza, lo que surge ante él reviste, - de entrada, una dignidad de otro, y goza de un estatuto ontológico diferente al del objeto" (24). El término "objeto" (Gegenstand) no - conviene, pues, a eso que constituye el término de la realización. Realizar es aceptar, "acoger ese algo que surge en el ámbito de mi percepción como dotado de un ser propio y de su propia razón de ser" (25). Es decir, realizar es, antes que nada, renunciar a disponer - del otro como si se tratase de un ser sometido a mi voluntad. Con la actitud humana denominada realización, lo que se realiza es, en conclusión, la verdad en la vida, y la vida se realiza, según Buber, - cuando se acepta al otro y a lo otro como algo real con lo que me - tropiezo y encuentro.

De manera que, mientras la orientación divide y separa las - cosas según el conocimiento y el uso, la realización las asume en - el sentido profundo de una actitud adoptada con el ser entero. Por lo que, mientras en la orientación el yo se esfuerza en mantenerse

intacto de cualquier "acción" proveniente del objeto, en la realización, realizando el encuentro, concedo a la otra parte el derecho y la posibilidad de alcanzarme.

Notemos, por último, dos diferencias fundamentales: orientar es apoyarse en una experiencia previamente adquirida con el fin de estructurar, según criterios comprobados, las nuevas conquistas, a las cuales es posible comparar con realidades análogas o diferentes. Sin embargo, realizar el encuentro es dejarse afectar y, en consecuencia, dar paso a lo que tal vez modificará mi forma de ser, sin que me sea posible prever en qué sentido. Por otra parte, si orientándome sólo guardo yo la iniciativa de lo que puede pasar entre mi objeto y yo, realizando el encuentro consiento en abdicar parte de mi autonomía, pues al acoger al otro sufro su impresión. De aquel que realiza, dice Buber: "Sólo él conoce la verdadera actividad puesto que consiente en dejarse afectar en lo más profundo de su ser por la otra parte; sólo él es real" (26). Buber concluye, - pues, que toda realidad es relación. En todo hombre existe, rechazada o ejercida, la necesidad esencial de estar religado, de entrar por él mismo en la realidad.

En base a esto nos es posible captar el carácter de las graves observaciones que Buber añade: "De todas las épocas, la nuestra es la que menos realiza" (27). Tan grande se ha convertido el poder de la orientación que la tentación de sustituir por completo a la - realización aumenta día a día. Buber llama "productores" (die Leistenden) a aquellos que actúan sin ser, y que aparentan dar lo que, en rigor, no tienen. Pues sólo en la implicación que el encuentro conlleva se manifiesta, según él, un sentido; sólo la verdadera - relación es garantía de un encuentro donde se desvela al yo una dimensión "totalmente otra".

Sin duda -y éste será un tema fundamental en el pensamiento de Buber-, no podría de ningún modo tratarse de una elección exclusiva en favor de una de las dos actitudes: orientación o realización. La orientación no representa el mal, ni puede pensarse siquiera en condenarla ni menospreciarla. Esto sería un disparate, y el mismo - Buber lo reconoce explícitamente en varias ocasiones: "La orienta-

ción nos es completamente indispensable" (28). Pero es legítimo, - sin embargo, señalar que no constituye -ni debe pretender constituir- el único modo de aproximación a lo real, ni siquiera el modo esencial de acceso al ser, porque entonces lo real no puede dejar de ser sino "la sustancia viviente y creadora del propio yo" (29). Como acertadamente observa M.G. Casas, "el motivo conductor de Daniel no es otro que el de mostrar cómo el hombre encuentra el ser en su realización, no en el mero pensamiento. En todo caso, el pensamiento accede al ser sólo si es un momento de la realización misma" (30). Lo real, el ser, tiene, para Buber, la estructura relacional de la existencia. Porque el otro no se manifiesta a mí - más que en la medida en que yo consiento en dejarle ofrecerse a mí en toda su alteridad y en su dinamismo, en tanto que me solicita y me interpela. Y he aquí perfilado ya un aspecto del pensamiento buberiano que, como vamos a ver en seguida, será plenamente desarrollado en Ich und Du. Nos referimos al carácter verbal del ser.

Recapitemos ahora las primeras conclusiones provisionales que podemos extraer de lo que antecede: en primer lugar, la dualidad de las actitudes que el hombre, según Buber, puede adoptar frente a la realidad, cualquiera que sea la manera en que, hasta el presente, le viéramos manifestarse, articularse u oponerse. Retengamos igualmente esta "estructura motriz" (Bewegund) que reviste en esta óptica la realidad o, para ser más precisos, la realización. A la actitud de neutralidad y de apertura estática que caracteriza al acto de intelección tal como, por ejemplo, lo concibe el pensamiento escolástico (31), se opone aquí una actitud de tensión interior y, digámoslo ya, de comunicación activa y "motriz", puesto que ella pone en movimiento las energías espirituales más íntimas. La existencia aparece, pues, de entrada, como movimiento hacia: "Realizarse -comenta M.G. Casas- quiere decir unificarse, pero el hombre se unifica actuando, con una permanente remisión al futuro... Esta permanente remisión al futuro que implica la realización no es una fuga ni una renuncia, sino precisamente, al contrario, el enfrentamiento de todo. El futuro se piensa mesiánicamente como algo que está viniendo, que debe asumirse siempre, ahora" (32).

Por último, hemos resaltado lo que Buber llamará después el carácter verbal o dialogal de la existencia: mi "cara a cara", percibido y acogido en el mundo de la realización, no se queda mudo sino que habla. Y esta palabra exige una respuesta. Por tanto, la realización se verifica en el diálogo. Queda así sugerido, mucho antes - de que Buber explícitamente se sirva de éste término para expresarlo, el núcleo central de su mensaje. Es decir que, ya en Daniel, - aparece el fenómeno, desgajado de todo contexto "moralizante", de la responsabilidad. Si hay palabra, fuerza es admitir -incluso cuando no se atribuyera a esta expresión más que un valor metafórico-, la legitimidad de la cuestión: ¿quién habla?.

#### B).- LA FORMULACION DEL PRINCIPIO DIALOGICO COMO METODO

El último período, la meta hacia la cual se dirige el - pensamiento buberiano, es la alcanzada en Ich und Du (1923). En esta obra consigue su expresión paradigmática, prolongándose en adelante en el resto de la obra de Buber. La relación yo-tú, como polaridad reveladora que envuelve la realidad entera y la manifiesta en el nivel dialógico, constituye el punto de llegada de lo que puede llamarse en Buber la vía ascendente, temporal y sistemáticamente considerada, de su pensamiento. Pero en cuanto el fin no es sino lo supuesto en el principio, más que término de llegada tendríamos que hablar de punto de partida. Punto de partida que primero actúa como energía implícita que mueve el pensar, para tematizarse finalmente en la asunción de sí mismo, y desde el cual se tematizan, al mismo tiempo, todos los aspectos de la existencia en la relación del hombre con - el mundo, con lo Absoluto y con la comunidad histórica que existe en el tiempo.

Los temas que hemos evocado en el epígrafe precedente constituyen el objeto de los trabajos de Buber realizados antes de 1923, fecha de aparición de Ich und Du. A la luz de esta obra es preciso preguntarse: ¿qué significa para Buber ahora esa dualidad de actitudes que el hombre puede adoptar respecto a la realidad?; ¿qué debemos entender concretamente por esa estructura motriz (Bewegung) que, según Buber, caracteriza la existencia?; y por último, ¿qué signifi

cación, además de la puramente metafórica, es preciso prestar a ese "carácter verbal" de la existencia y, tal vez, del ser en general, al que Buber alude al final de Daniel?. Cuestiones que se coimpli- can, y que son imposibles de disociar.

Tal vez, la mejor forma de abordarlas conjuntamente sea cen- trarnos en el método empleado por Buber. De hecho, la propia doc- trina buberiana proclama que, para comprender y apropiarnos su men- saje, nos es preciso seguir la vía que conduce a él. Este es un - punto fundamental para nuestro autor y cuya inteligencia nos será facilitada por las observaciones precedentes relativas a la reali- zación. Resulta particularmente ilustrativo a este respecto cómo - Jean Loewenson-Lavi, en la traducción francesa que realizó de los más importantes escritos de Buber, traduce generalmente el verbo - alemán innewerden por comprender. En francés es frecuente emplear el anglicismo "réaliser" con el significado de comprender; "reali- zar una cosa" sería como decir que es el mejor modo de comprender- la íntimamente. Y precisamente, para Buber, sólo éste tipo de cono- cimiento constituye una verdadera comprensión: ella debe ser, a priori, apertura profunda, toma de posición fundamental (Haltung), simpatía, verdadera implicación que, como hemos apuntado, amenaza con conmover arraigadas costumbres de pensar y de "orientarse". - Buber dice que uno no se toma un juego en serio más que jugando uno mismo. Es comprometiéndose en la realidad como verdaderamente com- prendemos. Lo que Buber propone es algo así como un "conocimiento por vinculación" (Verbundenheit) pero que no es coincidencia con - la realidad, opuesto a la simple representación, como sucede en el bergsonismo o en ciertas tesis de la filosofía de la existencia: "Para conocer el dolor, el espíritu ha de verse arrojado a las pro- fundidades del dolor real, en lugar de contemplarlo como un espec- táculo, y esto vale para todos los acontecimientos del alma compa- rables más a los misterios antiguos que a los espectáculos, cuyo - sentido queda cerrado para todo aquel que no entra él mismo en el misterio" (33). La sólo razón no sabría más que dar cuenta de una dimensión que ese tipo de conocimiento como Verbundenheit, sin ex- cluirla o mermarla en absoluto, la englobaría. Buber piensa en Pla- tón cuando se refiere al mito como expresión capaz de evocar -y no

sólo de definir o de encerrar en un concepto-, lo que se muestra como esencia supra-raional (34). En general hoy, la mayoría de los - pensadores recusarían este modo de conocimiento y lo calificarían - de "pre-científico" e "inexacto". Y tendrían razón. Sin embargo, si sobre muchos puntos Buber y Heidegger parecen no estar de acuerdo, coincide, en cambio, en la convicción de que la aproximación científica o conceptual no es más que un tipo de aproximación, y no precisamente el que tiene la mayor fortuna de proporcionarnos el acceso al corazón de lo real. Más adelante volveremos sobre esto.

Lo que nos interesa destacar ahora es que, para Buber, la - naturaleza del camino determina, en buena medida, la de la meta: "Es mérito de Buber haber mostrado que cierta forma de elucidación racional nos hace faltar el ser (nous fait manquer l'être) y nos hace - caer en un olvido del ser" (35). Según esto, desde el momento en que se pretende leer el mensaje buberiano desde una actitud "orientado-ra", es preciso dudar seriamente de poder llegar hasta sus aspectos esenciales. En rigor, la realidad del principio dialógico no es comprendible sin haber participado en ella, sin entrar en la relación dialógica a la que se refiere. Pues el diálogo no es otra cosa que esa participación misma: "El hombre vive en el espíritu cuando sabe responder. Y puede hacerlo cuando entra en la relación con todo su ser. Sólo en virtud de esa capacidad el hombre puede vivir la vida del espíritu" (36).

Así pues, lo dicho para el método buberiano vale igualmente para su mensaje, pues, en rigor, éste no es una teoría ni un sistema, sino más bien un método: "Yo no tengo una teoría -dice abiertamente Buber-, sino que sólo indico una realidad, algo que en la realidad no ha sido suficientemente reconocido. Nuestro el camino a aquel que se quiere dejar guiar... No tengo una teoría, sino que inicio un diálogo" (37). Pero no se trata, para Buber, de mostrar una realidad reservada a algunos privilegiados quienes, para acce-der a ella, hubieran de pasar antes por un período de iniciación - especial. Lo que Buber intenta es restituir al hombre contemporá-neo la realidad "de siempre", a fin de que pueda fundar una exis-tencia renovada, creadora y plena de sentido: "En todas las épocas

se ha presentado que la relación mutua de ser a ser constituía una Urchance del ser... Incluso se ha entrevisto siempre que el hombre se manifiesta a sí mismo como tal en la medida en que entra en la relación esencial; más aún, que es sólo así como accede a la participación del ser y que, por consiguiente, decir tú constituye el -origen de toda existencia humana" (38). Realidad "de siempre" decimos porque es tan cotidiana que rara vez reparamos expresamente en ella. Retomando una imagen de Buber, el hombre que contempla un árbol sin la menor intención interesada es tan cotidiano como el que lo escudriña para encontrar en él la rama que le servirá de bastón. Y evocamos de nuevo, con este ejemplo, las dos actitudes del hombre en las que Buber percibe los dos modos fundamentales de ser en relación al mundo. El mundo es doble en función de la dualidad de lo que Buber llama Grundwörter: "Para el hombre -leemos en Ich und Du- el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales (yo-tú yo-ello) que es capaz de pronunciar" (39).

Para Buber -lo venimos repitiendo- el hombre es ser-en-el-mundo, no sólo subjetividad pura bajo epoché, intencionalidad al modo husserliano. Por otra parte, si el hombre se descubre siempre como "estando ya en relación", esta relación, según Buber, reviste dos formas fundamentalmente diferentes. Se trata de la misma dualidad que la que opone orientación y realización. Pero en Ich und Du Buber aporta a su concepción inicial, expuesta en Daniel, algunas modificaciones de enorme importancia.

Nuestro autor se hizo a sí mismo el reproche de haber mantenido, en Daniel, el fenómeno de la realización en el interior de la subjetividad, cuando cayó en la cuenta de que la relación yo-tú funda el dominio del "entre-los-dos" (Zwischen): "Se trata -escrib- de una evolución decisiva que, a raíz de la Primera Guerra Mundial, se opera en muchos espíritus quienes, desde distintos frentes, intentaron romper el círculo vicioso del subjetivismo" (40). Lo esencial no sucede ya, para Buber, en el hombre, sino entre el hombre y aquello que se le enfrenta. Además, lo que sucede adopta

un preciso carácter verbal, debiéndose entender esta expresión no sólo en un sentido puramente metafórico o simbólico. Es el lenguaje quien abre un nuevo mundo de significación y quien actualiza lo esencial (das Wesen) como Zwischen.

En efecto, antes de articularse en palabras y en sonidos, el lenguaje surge sobre un plano ontológico que se podría llamar pre-verbal, pero que constituye la condición de la eclosión del verbo. Frente al mundo que se me presenta, yo puedo adoptar dos actitudes diferentes. Tal vez todo parezca suceder como si el hombre, frente al universo, se expresara sobre él sólo a sí mismo, para sí, como si no pronunciara las palabras para los otros, como si exclusivamente entrara consigo mismo en un secreto coloquio. Pero, en realidad, cara al mundo, el hombre necesariamente articula una de las dos Grundwörter: o bien lo invoca, "ofreciéndose a él diciendo tú con todo su ser -no haciendo la palabra más que actualizar ese discurso silencioso-, o bien "habla sobre" este mundo en tercera persona, designándole por uno de los pronombres personales él, ella o ello" (41). Pero no es meramente la palabra pronunciada, ni previamente el intelecto humano, quien hace adoptar una u otra actitud fundamental, sino el ser del hombre en su integridad.

Añadamos, por último, que, para Buber, el lenguaje humano no adquiere su sentido verdadero más que a partir de estas dos actitudes fundamentales que el hombre puede adoptar. Decir tú, por consiguiente, es ofrecerse presente, atento y consciente de la propia singularidad, al encuentro con el mundo. Es una manera que tiene el hombre -tal vez sea esto lo que le caracteriza y distingue como hombre (42)- de comunicar con la realidad en segunda persona y de entrar con ella en una mutualidad actualizada en el diálogo. Eso sería, según Buber, lo que muestra, de una forma particularmente elocuente, la gran poesía lírica y, tal vez, el arte en general: "La forma se revela al artista en la visión recíproca y él la fija en una estructura... En el encuentro parece, como en un sueño, que el hombre levanta el velo y abraza la forma en el espacio de un minuto situado fuera del tiempo... Luego se acerca, aprende lo que es menester y cómo es menester, qué es lo que puede expresar y cuáles las cualidades de la obra" (43).



Por el contrario, llamar ello -de manera muda o sonora- a una porción de ser es adoptar, frente a él, una actitud de distancia, es establecer una relación de sujeto a objeto donde éste último reviste un estatuto ontológico que se aproxima al del "ente" o al del Zeug heideggerianos; es ente que no merece el título de realidad más que en un sentido derivado: "La relación del hombre con el mundo del Ello se funda en la experiencia, que sin cesar constituye el mundo, y en el uso, que conduce al mundo a los fines múltiples que tienden a conservar, facilitar y equipar la vida humana" (44).

Buber repite con insistencia que esta dualidad de actitudes fundamentales frente al mundo tiene su fundamento en el dinamismo propio del ser humano (45), así como que la protopalabra yo-tú y la protopalabra yo-ello no designan comportamientos intrasubjetivos, sino relaciones bipolares. Si aparentemente uno de los polos de la relación parece cambiar -el polo designado por el pronombre yo-, se trata, según Buber, de una apariencia engañosa, pues "el yo de la palabra fundamental yo-tú es distinto del yo de la palabra fundamental yo-ello" (46). De manera que, según Buber, cuando en el ámbito de la relación yo-tú verifico la invocación en la presencia del otro, no soy exactamente el mismo que cuando, al término de esa relación, quiero rendirme cuentas objetivando lo que se ha ofrecido a mí, pues, desde ese momento, he perdido el contacto directo, la mutualidad, y he establecido una distancia y una perspectiva. Desde ese momento me afirmo aislado, desligado, separado, como sujeto frente a un objeto: "La melancolía de nuestro destino sobre la tierra residente en el hecho de que, en este mundo nuestro, todo tú se torna invariablemente en ello. Es indiferente el grado de exclusividad en que el tú se hallaba presente. Desde que se ha agotado la obra de la relación, o desde que ella ha sido contaminada de mediatez, el tú se vuelve un objeto entre objetos" (47). La vida oscila -mejor dicho, cada individuo debe preocuparse activamente por que su propia vida oscile- entre estos dos mundos: "El individuo puede reemplazar cada vez más la relación por la experiencia indirecta o adquisición de conocimientos, y puede, cada vez más, reducir la utilización propiamente dicha trasformándola en aplicación especializada... Pero

todo lo que de este modo se ha cambiado en ello, todo lo que se ha consolidado como cosa entre cosas, ha recibido como sentido y destino el ir cambiando una y otra vez. Una y otra vez, lo que tiene estatus de objeto debe incluirse, ser vuelto a la presencia, retornar al elemento del cual ha salido, para ser visto y vivido por el hombre como presente" (48).

En fin -piensa Buber- si, en rigor, la palabra fundamental yo-tú no puede ser pronunciada más que por la integralidad de mi ser (mit dem ganzen Wesen), si el encuentro verdadero no se realiza más que al precio de una implicación total de mi persona, la palabra fundamental yo-ello no puede ser pronunciada por la integralidad de mi ser. Es decir -y esta es una conclusión de una importancia extrema-, que mi ser no está totalmente presente ni es completamente actualizado más que en y por el encuentro (49).

A los ojos de Buber, las consecuencias de esta distinción -son considerables y revisten, en la situación contemporánea, una importancia capital por el hecho de la hipertrofia de una de las dos actitudes, a saber, la establecida por la protopalabra yo-ello: "Vivimos en un mundo en el que el reino del ello, la técnica, la producción, los objetos, aumentan sin cesar. Pero es ley verificable que la facultad que tiene el hombre de experimentar, de utilizar, de clasificar y de fabricar, se ejerza lo más frecuentemente, a expensas de la facultad de encontrar" (50). Tan enorme le parece a Buber la contemporánea influencia de los objetos, tan desmesurado el poder de manipularlos, que no le resulta extraño que se suscite la impresión generalizada de que no hay más que un medio de actuar como debe ser, y que consiste en seguir adelante en la dirección del progreso, reunciando resueltamente a todo "romanticismo", a toda nostalgia idealista en la que parece introducirnos el sueño del encuentro. Por supuesto que no deja de parecer ingenuo -Buber es perfectamente consciente- apelar al poder del diálogo, y aludir -como modélicas a las formas del sentido poético, amoroso o religioso en el contexto de nuestro mundo actual. La enorme vigencia y aceptación del positivismo y del pragmatismo -que en cierto modo parecen tener de su parte al buen sentido común- no contribuyen precisamente a prestigiar este punto de vista. Sin embargo -observa Bu-

ber- "se podría aceptar sin dudarlo semejante actitud (positivista y pragmática) si mostrase de algún modo indicios convincentes de que así alcanzaremos la plenitud y felicidad que nos parece prometer" (51). Por su parte, Buber no nos propone ninguna panacea. El no tiene la palabra mágica que nos pondría a cubierto del error: "El camino que nos propone -pues es fundamentalmente eso- es un camino laborioso y largo. No nos predica el retorno o la conversión a ninguna filosofía, a ningún cuerpo doctrinal, a ninguna religión, sino que, con gran agudeza y severidad, disecciona la creencia moderna, - tan ampliamente acreditada, de que, en el fondo de su alma, todo hombre adora, a pesar de todo, algún absoluto: el Progreso, la Humanidad, el Poder, y manifiesta su convicción de que es indispensable que el hombre aprenda a servir de forma diferente al único Absoluto real" (52).

¿No ha sido un completo error -se pregunta Buber- haber creído que la exploración del alma nos habría de hacer desembocar en algún absoluto?, ¿no es éste el problema de fondo del humanismo moderno?: "La afirmación "Dios ha sido asesinado" significa que el hombre es incapaz de aprehender una realidad absolutamente independiente de sí mismo y de tener relación con ella; incapaz de percibir imaginativamente esta realidad y representarla mediante símbolos, pues elude la contemplación directa" (53). El hombre -piensa Buber- no cree más en una realidad trascendente a él, en general, porque no cree más que en su propia sustancia. Frente a esto se ha cedido, en determinados ámbitos teológicos, a la tentación de cambiar la libertad por una "fe objetiva". La propuesta de Buber está tan alejada de este Offenbarungspositivismus, tan fustigado por D. Bonhöffer (54), - como del subjetivismo: "Mi corazón -escribe Buber en el prefacio de Gog und Magog- está con aquellos que se alejan tanto del conservadurismo que se empeña por mantener los ojos cerrados, como de los críticos revolucionarios de cortos alcances. Sólo su tarea puede llevar a una renovación de la fe y de la vida" (55).

Nuestra época es la de un Gottesfinsternis; es una época de indigencia -dürftige Zeit, según la expresión hölderliniana adoptada por Heidegger-, pero también de espera de que un nuevo día y un nuevo camino se muestre.

NOTAS AL CAPITULO V

- (1) Buber demostró un interés notable por la obra de H. Bergson, fruto del cual fué su escrito Bergson vehaintuiziah, publicado por primera vez en 1944 como Introducción a la traducción hebrea de la obra de H. Bergson. Nosotros hemos utilizado la versión alemana Zu Bergsons Begriff der Intuition, publicada en Hinweise, Zürich 1953. Una comparación entre Buber y Bergson, aunque sin pretensiones de profundidad, está en L. DUJOVNE, Martin Buber: sus ideas filosóficas, religiosas y sociales, Buenos Aires 1965.
- (2) M. BUBER, Le Hassidisme et l'homme d'Occident, en Mélanges de Philosophie et de Litterature juives, tomos I - II, Institut International d'études hebraïques, Paris 1957, 48; Cfr. también de Buber, Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte, en Kunst und Leben, Berlin 1900 (31), 151-70.
- (3) M. BUBER, Le Hassidisme..., 51
- (4) J. FLEISCHMANN, Le problème de Martin Buber, art. cit. 347
- (5) Tal vez resulte inoportuno introducir aquí una expresión puramente literaria, aunque tal vez es la que mejor expresa y caracteriza la enfermedad de la generación inmediatamente anterior a 1914. Cfr. la ya clásica obra de H. KOHLI, Martin Buber: sein Werk und seine Zeit, Köln 1961, cap. II
- (6) No hay que asombrarse, pues, si durante esta época, anterior y durante la Primera Guerra Mundial, transcurre un período - bastante infructuoso también en Buber, y del que él mismo no se sintió después demasiado satisfecho. Cfr. BAF cap. IX.
- (7) J.B. LANG, Aproche de Martin Buber, en Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne 1967 (100), 33.
- (8) GF 65
- (9) J.B. LANG, o.c. 34
- (10) De la comparación entre los pensamientos de Heidegger y Buber nos ocuparemos más adelante con mayor detenimiento. La discusión de Buber con este filósofo está principalmente en PH cap. II de la parte II, y GF cap. III y IV.

- (11) Los principales escritos de Buber sobre el Hassidismo fueron recogidos por él en Schriften zum Chassidismus, Munich/Heidelberg 1963. Este volumen contiene: Die Erzählungen der Chassidim, Die chassidische Botschaft, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, Mein Weg zum Chassidismus, Der Chassidismus und der abenländische Mensch, Christus, Chassidismus, Gnosis, Des Baal-Schem-Tov Unterweisung im Umgang mit Gott, Einleitung zu Nachman, Ein Zaddik kommt ins Land, Gog und Magog.
- (12) Cfr. a este respecto, G. SCHOLEM, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Munich 1963; del mismo autor, Martin Buber et son interpretation du hassidisme, en Critique, París 1966 (22), 822-41.
- (13) M. BUBER, Le hassidisme..., 53
- (14) El interés del joven Buber por este tipo de pensamiento se pone de manifiesto con toda elocuencia en escritos como Ueber Jakob Boehme, publicado por primera vez en Wiener Rundschau, Wien 1901 (vol. 5 n° 12), 251-63; Ekstatische Konfessionen, Jena 1909; Mystik als religiöser Solipsismus. Bemerkungen zu einem Vortrag Erns Troeltschs, Tübingen 1910; como editor de Meister Eckharts mystische Schriften, Berlín 1920; Lao-Tsé al hashilton (en hebreo), Jerusalem 1942; Ein Gespräch mit Tagore, escrito en 1950 e incluido en Nachlese, Heidelberg 1964; Gandhi, die Politik und wir, escrito en 1930 e incluido en Hinweise, Zürich 1953.
- (15) Así, Buber, en su madurez, seguirá pensando en estos términos: "Schicksal und Freiheit sind einander angelobt. Dem Schicksal begegnet nur, wer die Freiheit verwirklicht. Dass ich die Tat, die mich meint, entdeckte, darin, in der Bewegung meiner Freiheit offenbart sich mir das Geheimnis; aber auch, dass ich sie nicht so, wie ich sie meinte, vollbringen kann, auch in dem Widerstand offenbart sich mir das Geheimnis. Wer alles Verursachtsein vergisst und sich aus der Tiefe entscheidet, wer Gut und Gewand von sich tut und bloss vor das Angesicht tritt: dem Freien schaut, als das Gegenbild seiner Freiheit, das Schicksal entgegen. Es ist nicht seine Grenze, es ist seine Ergänzung; Freiheit und Schicksal umfassen einander zum Sinn; und im Sinn schaut das Schicksal, die eben noch so strengen Augen voller Licht, wie die Gnade selber drein". ID 55-56.
- (16) Cfr. J.A. MORAN, Martin Buber and Taoism, en Judaism, New York 1972 (21), 98-103.

- (17) "Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, dass es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung". ID 8.
- (18) "Any proper definition of the self must avoid the two opposing errors of mysticism and egoism. The distinguishing mark of mysticism in the notion that man reaches his highest fulfillment through losing his own individuality by becoming merged in a higher reality. Usually in the more explicit forms of mystical philosophy the idea of a mystical goad is backed up by a mystical metaphysic, as is expressed by the Hindu formula, "Atman is Brahman". The logic of mysticism thus runs: He should seek union with the World-Ground because we are already really one with it. Axiology, metaphysics, and semantics are combined. - possibly confused, in a rather tricky way in this doctrine, - but such problems need not detain us now. Suffice to say that Buber's doctrine of man stands out in sharp opposition to mysticism. No loss or merger of selfhood is involved in the idea of relationship. On the contrary, in order to stand in relationship to another I must be myself, recognizing the other as a - self too, and through such recognition I become more truly a self, not less so". Ph. WHEELWRIGHT, Buber's Philosophical Anthropology, en PhMB 75. Además del Postscriptum de 1957 a Ich und Du, Buber insiste en el carácter no místico de su doctrina dialógica en Die Frage an den Einzelnen, FE.
- (19) La clasificación de la obra de Buber en períodos, tres en concreto (místico, existencial y dialógico), fué originalmente hecha por M.S. FRIEDMAN, The life of dialogue, London 1955
- (20) DN 21. Las principales influencias en Daniel vienen de Kant, Dilthey, Simmel y Kierkegaard.
- (21) DN 25
- (22) DN 32
- (23) Aunque Buber no lo reconozca explícitamente, subyace, en este momento de su pensamiento, la concepción kantiana en cuanto al modo de entender la relación sujeto-objeto. El objeto no es, según Buber, conocido en sí mismo ni tiene parte en la experiencia, pues adopta un papel pasivo. La experiencia no es una relación que media entre el hombre y la cosa, sino que se encuentra totalmente en el hombre, ya que todo significado de las cosas proviene del yo. El ser del mundo tiene que someterse a los significados que le vienen impuestos por la conciencia determi-

nante. La relación con el mundo material se desarrolla, pues, para Buber, como una relación dueño-esclavo en terminología hegeliana.

(24) DN 40

(25) DN 73

(26) Ibid. 51. Es interesante hacer notar, aunque sea de pasada, las diferencias etimológicas de los dos términos considerados como recubriendo la misma posición de ser: Realität y Wirklichkeit. El primero aparece más estático y, por lo mismo, más tributario de la gran tradición ontológica greco-occidental; Wirklichkeit, que es el término utilizado por Buber, tiene un sentido más dinámico, manifestando un aspecto típico de la mentalidad germánica que, sobre este punto, se entronca mejor con el pensamiento hebraico del que Buber es tributario.

(27) DN 86. Más adelante, Buber escribirá: "Das biologistische und das historiosophische Denken dieser Zeit haben, so verschieden sie sich sahen, zusammengewirkt, um einen Glauben an das Verhängnis herzustellen, zäher und beklommener, als je einer bestand. Es ist nicht mehr die Macht des Karman und nicht mehr die Sternenmacht, was unabwendbar das Menschenlos regiert; vielerlei Gevalten beanspruchen die Herrschaft, aber wenn mans recht betrachtet, glauben die meisten Zeitgenossen an ein Gemisch von ihnen wie die späten Römer an ein Gemisch von Göttern. Das Wird durch die Art des Anspruchs erleichtert. Ob es das Lebensgesetz eines Allkampfes ist, in dem jeder mitfechten oder auf das Leben verzichten muss; oder das Seelengesetz eines restlosen Aufbaus der psychischen Person aus eingebornen Gebrauchstrieben; oder das Gesellschaftsgesetz eines unaufhaltsamen sozialen Prozesses, den Wille und Bewusstsein nur begleiten dürfen; oder das Kulturgesetz eines unabänderlich gleichmässigen Werdens und Vergehens der Geschichtsgebilde; und was der Formen mehr sind: immer bedeutet es, dass der Mensch in ein unentrinnbares Geschehen eingespannt sei, gegen das er sich nicht oder nur in seinem Wahn wehren könne". ID 58-59; Cfr. también PH cap. I de la parte I, titulado Die Krisis und ihr Ausdruck.

(28) DN 87. Lo mismo después: "Und in allem Ernst der Wahrheit, du: ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch" ID 38.

(29) LZR 25

- (30) M.G. CASAS, Martin Buber, en Eidos. Revista de Filosofia, Córdoba (Argentina) 1969 (1), 35
- (31) Cfr. por ejemplo la exposición de J. PLEPER, Glück und Kontem-  
plation, Munich 1957
- (32) o.c. 35-36
- (33) E. LEVINAS, Martin Buber and the Theory of Knowledge, en PhMB 141
- (34) Cfr. ZW 180 ss; GF 92-93. Una comparación entre ambos autores en J.H. VERORA, Plato and Buber en The Journal of Critical Analysis, Jersey City 1971 (3), 97-106
- (35) J.B. LANG, art. cit. 42
- (36) ID 39
- (37) "I must say it once again: I have no teaching. I only point to something. I only point to reality, I point to something in reality that has not or had too little been seen. I take him who listens to me by the hand and lead him to the window. I open the window and point to what is outside. I have no teaching, but I carry on a conversation". M. BUBER, Replies to my critics, en PhMB 693.
- (38) GDP 317
- (39) ID 7
- (40) GDP 309
- (41) UB 11
- (42) Cfr. PH 141 ss; UB passim; expresamente en Der Mensch und sein Gebild; excelente el comentario de L.M. WANDER, The Relevance of Buber's Thought to Aesthetics, en PhMB 609-28; también es tratado con detenimiento por A. ANZENBACHER, Die Philosophie Martin Buber's, Wien 1965.



- (43) ID 46
- (44) ID 37
- (45) Especialmente en Das Problem des Menschen
- (46) ID 7
- (47) ID 17
- (48) ID 40
- (49) "Per il Buber le parole-base implicano nel pronunciamento la natura. E' precisamente in questa implicanza che il Buber pone la radicale distinzione dei due movimenti esterni dell'atto egológico, perché nell'atto di apertura verso l'Es l'atto di sé non è rivolto con tutta la propria natura, in quanto l'Es non è radicato in un contesto ontologico di trasparenza e di consapevolezza; nel movimento invece verso il tu avviene una radicale svelatezza di sé all'altro da sé in una nudità ontologica. E' il nuovo accenno strutturale del comportamento - dell'io nella sua apertura verso l'altro da sé in una presenza consapevole a sé di ciò che avviene nell'interno di sé". A. BABOLIN, Essere e alterità in Martin Buber, Padova 1965, 71.
- (50) ID 40. "Denn die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Fähigkeit erfolgt zumeist durch Hinderung der Beziehungskraft des Menschen -der Kraft, vermöge deren allein der Mensch im Geist leben kann". RE 39.
- (51) PU 191
- (52) J. BROWN, Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subjet and Object in modern theology, New York 1962, 103
- (53) GF 16
- (54) Cfr. H. OTT, Le problème d'une éthique non-casuistique dans la pensée de Dietrich Bonhöffer et Martin Buber, en Demitizzazione e Morale: Archivio di Filosofia, Roma 1965 (1-2), 233-53

- (55) M. BUBER, Gog e Magog, trad. italiana de S. Heimpel-Colorni,  
Milano 1964, 298.

CAPITULO VI.- LA DISTINCION FUNDAMENTAL ENTRE EXPERIENCIA Y  
ENCUENTRO

A).- GRUNDWORTER Y MODOS BASICOS DE RELACION

En Husserl y en Sartre, el acceso del yo al otro está planteado en la esfera de la observación: el otro se sitúa en el medium de la percepción sensorial. En Heidegger, el otro aparece en el ámbito de la actuación, de la Fürsorge. En Buber, sin embargo, el ámbito o lugar del tú es el lenguaje. La relación yo-tú y la relación yo-ello son, ante todo, Grundwörter, palabras fundamentales o protopalabras, palabras sobre las que se fundamenta todo el lenguaje de las personas adultas y civilizadas. Quien está en la relación con un tú o un ello, habla, dice "tú" o dice "ello", y el yo mismo es solamente "yo" en tanto que dice "yo", o sea, el yo de la palabra fundamental yo-tú o el yo de la palabra fundamental yo-ello: "Ser yo y decir yo -escribe Buber- son uno y lo mismo; decir yo y pronunciar una de las palabras fundamentales son uno y lo mismo. Quien dice una palabra fundamental entra en esa palabra y está en ella" (1). "Está en ella" (steht darin), o como Buber dice también en otro pasaje - más tardío: "En realidad el lenguaje no se halla en el hombre, sino el hombre en el lenguaje" (2).

El lenguaje subyace, pues, a la esfera de la subjetividad y a su estructura intencional (3). Se dice que es el hombre el que adopta una u otra actitud fundamental, pero en realidad es el lenguaje que él habla, la protopalabra que él pronuncia lo que pone al ser humano en una u otra actitud fundamental: "La actitud del hombre es doble según la dualidad de las palabras fundamentales que puede pronunciar" (4). Se dice que el hombre es "el lugar privilegiado - donde el ser se manifiesta" en su dualidad, como tú o como ello, pero en realidad es el lenguaje el que constituye el medium de la relación. El lenguaje es, por consiguiente, aquello que puede y debe conducirnos, según Buber, desde la insuficiencia del planteamiento idealista trascendental hasta la "profundidad del Zwischen".

En lo primero que es preciso que reparemos es en esa diferencia fundamental entre el lenguaje que dice yo-tú y el lenguaje que dice yo-ello. La palabra fundamental yo-tú es, por esencia, un "dirigir la palabra", un "decir" (das Ansprechen), mientras que el lenguaje de la palabra fundamental yo-ello es, por esencia, un "hablar sobre", un "dicho" (das Besprechen). "Tú" es aquel a quien se dirige la palabra, y que puede ser "otro" en sentido eminente cuando soy yo quien dirige la palabra, o puedo ser yo mismo cuando es a mí a quien va dirigida la palabra. En esta especificación dialógica del tú coinciden con Buber la mayoría de los pensadores de la Begegnungsphilosophie. Así, por ejemplo, G. Marcel definirá literalmente el tú como "ce que peut être invoqué par moi" (5), y F. Ebner lo determina también formalmente como "la persona a la cual es dirigida la palabra" (die angesprochene Person), o también como "la posibilidad de dirigir la palabra a otro" (die Ansprechbarkeit im anderen) (6).

"Dirigir la palabra" y "hablar sobre" son, entonces, las dos dimensiones fundamentales del lenguaje que Buber señala como dualidad de Grundwörter. F. Rosenzweig, comentando este aspecto del pensamiento buberiano, aclara: "Las tres personas del pronombre personal no significan otra cosa que las tres dimensiones de mi ser-presente (Nir-Gegenwärtigseins): la posibilidad de dirigir la palabra (die Anredbarkeit), la capacidad de percibir algo (die Vernehmbarkeit) y la posibilidad de hablar sobre algo (die Beredbarkeit)" (7).

El lenguaje, así clasificado, constituye para Buber el fundamento sobre el que se basa la dualidad de las actitudes fundamentales; "dirigir la palabra" y "hablar sobre algo" establecen dos modos de existencia harto diferentes, pues de modo muy distinto se hace presente aquello a quien digo "tú" y aquello sobre quien hablo en tercera persona. Correlativamente también, de modo diverso se hace presente el yo según "diga tú" o "hable sobre algo": "El que dirige la palabra y el que habla sobre algo viven en mundos distintos, opuestos, pues constituye un giro de 180° hablar a Fritz en lugar - de hablar de él" (8).

No deja de resultar tentadora la idea de pensar esta articulación de las Grundwörter en términos de intencionalidad, pues, como observa Theunissen, "la palabras fundamentales yo-tú y yo-ello son actitudes en virtud de las cuales me vuelvo intencionalmente sobre algo o sobre alguien. En la composición de estas palabras están presentes los tres elementos de la intencionalidad: intentio, Intendierende e intentum" (9). Ansprechen y Besprechen serían intenciones del "dirigir la palabra" y del "hablar sobre algo" que remiten a un polo subjetivo correlativo. Sin embargo, como queda suficientemente dicho más arriba, si bien es cierto que el "hablar sobre algo" se deja interpretar sin resistencia alguna según el paradigma de la intencionalidad, la estructura relacional yo-tú no permite tal interpretación en absoluto, pues hago objeto al otro en tanto que hablo de él en tercera persona, y ser objeto está en abierta contradicción con ser persona. Volveremos sobre esto con más detenimiento.

"Para el hombre -escribe Buber-, el mundo tiene dos aspectos en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que pronuncia" (10). Estas protopalabras no señalan cosas externas ni sentimientos subjetivos: "Habría que considerarlas más bien -piensa M.G. Casas- como existenciales, como tomas de posición que nos religan con el ser e implican que lo señalado por ellas, en cada caso, es envuelto por un matiz significativo distinto" (11). Al implicar estas palabras tomas fundamentales de posición (Haltung), son dichas con el ser (mit dem Wesen) y, en cuanto tales, traen a la presencia el ser mismo, la atestiguan. Buber dice: "Las palabras fundamentales no significan cosas, sino relaciones... las protopalabras no dicen algo que exista fuera de ellas, sino que, al ser pronunciadas, hacen lugar, dan paso a la existencia (stiften sie einen Bestand)" (12). Por eso, cuando la palabra "tú" es dicha, el yo de la palabra fundamental yo-tú es co-dicho (Mitgesprochen); y cuando la palabra "ello" es dicha, el yo correspondiente, el yo de la protopalabra yo-ello, es también codicho.

Buber distingue, pues, en esos dos planos del lenguaje, entre aquello que es "estructura presencial del ser" y aquello que "vive

en la presencia del ser", entre aquello que es "figura del ser" y aquello que "viene configurado por el ser" (13). Al ser pronunciada la palabra fundamental yo-tú, el yo se vive en relación con "algo distinto de sí, con una alteridad conscienciada", mientras que al ser pronunciada la palabra fundamental yo-ello, el yo se vive en relación con "una alteridad no conscienciada como tal" (14). Este algo de no conscienciado en sí es a lo que Buber denomina "objeto" (Gegestand), objeto de experiencia y uso. Lo experimentable lo es siempre -piensa Buber-, ante todo, como representación (als Bild). Lo que en la relación es Gegestand es, antes que nada, "una representación de algo de otro, separado de la concreta e irreplicable existencialidad, de modo que la representación se torna símbolo de aquello que no puede traducirse en la forma simbolizada" (15). Lo representado es, pues, algo fijo, estable, determinado, que permite una tipificación en la que se fundamenta la validez del discurso científico.

Pero el Gegestand puede también manifestar "lo dinámico" - (Bewegund) como instancia reveladora de sí. Sería el "impulso vital" que mueve al Gegestand desde las fibras más íntimas de su propia -configuración existencial: "Considero un árbol: puedo encararlo como una figura, una representación, pero puedo percibirlo también - como Bewegund, red hinchada de vasos ligados a un centro fijo y palpitante, succión de las raíces, respiración de las hojas, incesante intercambio con la tierra y el aire, y ese oscuro crecimiento mismo" (16). Se trataría de un movimiento verificable, controlable, -expresable en fórmulas y relaciones matemáticas. Las leyes biológicas expresan las constantes de los comportamientos vitales, de manera que, a partir de lo experimentable, es posible configurar una ciencia biológica.

Lo que como Gegestand es experimentado puede también ser abordado "como ejemplar" (als Exemplar), como prototipo: "Puedo clasificarlo también (al árbol) en una especie y estudiarlo como un ejemplar típico de su estructura y de su modo de vida" (17). El Gegestand permite la extensibilidad de sus propias características a otros entes reales o posibles. Al hacer abstracción de su peculiari-

dad concreta se posibilita la predicabilidad de aquello que es experimentado como Gegestand. El ejemplar es, pues, un índice de catalogación y de clasificación de lo que existe y de aquello que puede existir, es una constante fenomenológica que se convierte en paradigma.

Pero lo que es constante fenomenológicamente puede ser expresión de una ley (als Ausdruck des Gesetzes) inmanente al mismo Gegestand: "Puedo deshacer su presencia y su forma hasta el extremo de no ver en él más que la expresión de una ley; puedo volatilizarlo y conservarlo sólo como un número o una pura relación numérica" (18). Si lo que se me aparece como objeto queda circunscrito a unas funciones a las que queda reducido, entonces todo Gegestand se sitúa en un comportamiento formalizable en leyes y expresable en relaciones matemáticas (19).

De manera que la realidad puede asumir contextos formales diversos y ricos en predicabilidad, en hipótesis y en posibilidades prácticas, pues es característica del Gegestand la disponibilidad para ser configurado en ámbitos distintos que pueden permanecer formales hasta ser desplegados en el espacio del Gegestand. De acuerdo con esta concepción, Buber saca dos consecuencias: en primer lugar, que todo aquello que es experimentable es también utilizable; en segundo lugar, que todo aquello que es utilizable está regido por la ley de la causalidad. De modo que, para Buber, el acto de experimentar algo significa la posibilidad de utilización de lo que se experimenta con un determinado fin. Todo aquello que pueda ser experimentado expresa una disponibilidad para ser situado en el ámbito de la funcionalidad. Todo aquello que me es dado como Gegestand o es reconducido a esta dimensión formal, se torna posibilidad o realidad de instrumentalización. Por otra parte, lo que resulta instrumentalizable está inserto en un contexto regido por la ley de la causalidad (Ursächlichkeit): "En el mundo del ello tiene un dominio ilimitado la causalidad. Todo fenómeno físico que puede ser percibido por los sentidos (Wahrnehmbare) y también todo fenómeno psíquico existente o descubierto en la autoexperiencia, es necesariamente causado (verursacht) y causante (verursachend). No hay que

exceptuar de esta causalidad los fenómenos a los cuales cabe atribuir un carácter de finalidad, pues son parte integrante del ello. El conjunto al cual pertenecen tolera ciertamente una teleología, pero sólo como contrapartida parcial de la causalidad que no daña a su causal completitud" (20).

Así pues, la palabra fundamental yo-ello y la relación que establece comprende el experimentar (erfahren), que continuamente constituye el mundo, y el utilizar (gebrauchen), que conduce este mundo a los fines múltiples de la vida humana; y a medida que aumenta este Eswelt se acrecienta también la capacidad humana de conocer y usar (21). El concepto de experiencia queda, pues, articulado, para Buber, en un contexto preciso y delimitado: lo experimentable es lo radicado en la dimensión espacio-temporal. Por otra parte, la determinación de la physis viene dada por el entramado de relaciones causales, aunque no en un sentido determinístico: "En Buber -dice A. Babolin-, no está negada una causalidad originaria abierta a la fundamentación radical de lo que aparece" (22).

En contraposición con lo que sucede en la actitud fundada por la palabra fundamental yo-ello, cuando es pronunciada la proto palabra yo-tú el yo se vive en relación con algo irreductible a la dimensión del Gegestand, algo que no resulta insertable en el Eswelt: "La negación de una reducción del tú a la condición de objeto desvela la condición de posibilidad de algo ontológicamente diverso al Gegestand, y es índice de la presencia de una alteridad respecto al yo" (23). En esta mutua presencia entre yo y tú se verifica una suerte de "conocimiento de presencialidad": "El tú no es producto de mi imaginación, ni una impresión, ni algo dependiente de mi conciencia (Stimmungswert), sino lo que está frente a mí (mir gegenüber); tiene que ver conmigo como yo con él, pero de manera diferente" (24). La relación yo-tú es, pues, oposición (Beziehung ist Gegenseitigkeit), en la que lo opuesto dice, por una parte, la presencia de un tú en sentido estructural, y, al mismo tiempo, su distinción de mí. No hay, pues, identificación, sino diversidad. Pero tampoco puede tratarse de una diversidad absoluta, pues quedaría entonces excluida la posibilidad de la relación.





be decir, en resumen, que en esta oposición interpresencial, la relación se caracteriza por el hecho de que en ella los opuestos son inmediatos: "Entre yo y tú no se interpone ninguna conceptualidad (keine Begrifflichkeit), ningún pre-saber, ninguna representación. La memoria misma se transforma en cuanto emerge de su fraccionamiento para sumergirse en la unidad de la presencia. Entre yo y tú no se interponen fines ni anticipación alguna (keine Vorwegnahme). Todo medio es un obstáculo. Solamente cuando todos los medios son abolidos, se produce el encuentro" (25). Y puesto que la relación -yo-tú no tiene lugar en el yo ni en el tú, ni en un espacio que abarque y determine a ambos, sino precisamente en el ámbito ontológico por excelencia del entre-los-dos (Zwischen), la inmediatez no es desvanecida por el tiempo: en palabras de Buber, "el presente no es aquí lo que transcurre (Flüchtige) y pasa (Vorübergleitende), sino aquello que está frente a nosotros (Gegenwartende) y que dura frente a nosotros (Gegenwärtende)" (26).

Las palabras fundamentales abren, en conclusión, dos horizontes distintos de relación, según Buber: la relación de experiencia y uso, en la que la realidad es formalizada, fijada e inmovilizada como Gegestand, y la relación de invocación, en la que adquiere su consistencia y valor propios el ser personal irreductible, como tal, al estatus de objeto. Paralelamente, el mundo se presenta al hombre en una dualidad de formas: en el encuentro interviene íntegramente el ser de uno mismo con una especie de plenitud de unidad. La palabra primordial yo-tú es directa y se caracteriza por la reciprocidad o mutualidad. Ella se dice, aunque pueda no pronunciarse, con el ser entero. Por el contrario, la palabra fundamental yo-ello, -que establece la relación de experiencia y uso, nunca se dice con el ser entero, pues es la expresión propia de un yo que se siente como una individualidad, que adquiere conciencia de sí mismo en cuanto sujeto que conoce cosas y las utiliza; es decir, en cuanto sujeto que, empleando conceptos, pone orden en el caos de sensaciones - al servicio de los fines prácticos de la vida. Además, el ello de - la palabra fundamental yo-ello puede ser también otro hombre, un animal, Dios mismo como alguien que es "pensado", objetivado o uti

lizado. En cambio, el yo que dice "tú" se vive como persona y tiene conciencia, no de cosas que utiliza o pudiera utilizar, o sobre las que piense, sino de sí mismo, de su consistencia personal, y tiende a encontrar, no cosas, sino otras personas: "Persona es alguien que, al decir tú, se siente cargado de un particular valor para estar en relación con la realidad, relación que no se halla condicionada por el mundo de la experiencia física" (27). Si el yo es una persona, el tú, a su vez, no es "una cosa entre cosas", pues la relación, para ser verdadera relación, ha de ser mutua. Cada uno de los miembros - en ella permanece real por sí mismo, independientemente del otro. Y, al igual que el yo en la relación es persona, persona es también el tú a quien se dirige.

La actitud yo-ello sería "pragmática" en el sentido de la filosofía de Bergson, que estima la función del saber corriente y de la inteligencia científica como destreza en el dominio de lo mecánico y en el ámbito de la Geometría, en contraste con la intuición de lo viviente: "Nos empeñamos en imaginar la inteligencia -escribe M. Garfía Morente en su libro sobre la filosofía de Bergson-, como una luz que se enciende; en realidad es todo lo contrario. La luz encendida es la vida, es la intuición. Esa luz vital brilla en el instinto de los insectos con tan concentrado fuego que deslumbra y ciega; por eso el insecto es inconsciente, aunque profundamente -sabio. Mas en el hombre la luz vital se expande y, por tanto, se debilita y se entenebrece. Ganamos en extensión y con ello en conciencia, en capacidad de darnos cuenta; la inteligencia es, precisamente, esa conciencia que adquirimos de una extensión. Pero perdemos en realidad vital, perdemos en intuición profunda, en verdadera luz... La intuición nos proporciona una visión rapidísima si se quiere, borrosa y fugaz como una aparición, pero absoluta de la realidad. La filosofía, o mejor dicho la metafísica, tiene por objeto prepararnos para esas breves visiones" (28). Pero se ha de hacer aquí una aclaración. Bergson descubre la realidad del espíritu en los "datos inmediatos de la conciencia" individual (29), mientras que Buber, - por su parte, dice: "El espíritu no está en el yo, sino entre tú y yo; no es como la sangre que circula dentro de uno, sino como el -

aire que se respira. El hombre vive en el espíritu cuando logra responder a su tú; lo consigue cuando entre en la relación con su ser entero" (30).

La relación del yo con el tú es inmediata y tiene la característica de la presencia. Presente es, para Buber, lo que persiste. El instante matemático sólo es un "ahora"; en la relación yo-ello - no cabe el presente, pues los objetos que el hombre conoce y utiliza subsisten en el tiempo que transcurre. Para Buber, el objeto solamente es percibido cuando la duración ha cesado: "El yo de la palabra fundamental yo-ello, el yo no confrontado por un tú concreto, sino rodeado por una multitud de contenidos, no tiene presente, sino solamente pasado" (31). O también: "En la medida en que el hombre se satisface con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado y su instante está desnudo de presencia. No tiene más que objetos, y los objetos subsisten en el tiempo que ha sido" (32). El objeto no es, pues, para Buber, "duración", sino cesación, detención, una interrupción, una ausencia de relación y de presencia. Por eso sería interesante preguntarse más profundamente si hay alguna semejanza entre el pensamiento de Buber y el de Bergson, entre este presente duradero de Buber y la durée bergsoniana. (33). En todo caso, para Buber queda como fundamental, frente a Bergson, que la realidad que se manifiesta en la relación yo-tú difiere esencialmente de aquello que se manifiesta como objeto en la esfera del Eswelt.

Tal vez se comprenderá mejor ahora en qué sentido, en el pensamiento de Buber, las palabras fundamentales yo-tú y yo-ello no son consideradas como igualmente significativas. Buber deja clara una - diferencia de rango en el hecho de que "solamente la protopalabra - dual yo-tú puede ser dicha con el ser entero (mit dem ganzen Wesen), mientras que la protopalabra dual yo-ello nunca puede ser dicha con el ser entero" (34). Ahora bien, como la relación establecida por - la protopalabra yo-tú se mueve en el nivel personal, es decir, en - una confrontación con lo que se me aparece como no-objeto, mientras la relación establecida por la protopalabra yo-ello se mueve en el ámbito del Gegestand, podría interpretarse esta diferencia significativa como una velada supervaloración exclusivista de la relación -

yo-tú y una consiguiente infravaloración, más o menos encubierta, del conocimiento objetivo y de la praxis (35). Pero no creemos que esto sea así; tal conclusión nos parece, cuando menos, precipitada. Por lo menos no es esa la opinión de los más autorizados intérpretes de Buber: "Nuestro autor -dice G. Marcel- está muy lejos de minimizar el conocimiento de experiencia o conocimiento científico; él solamente nos recuerda con insistencia algo que no debemos olvidar, a saber, que, sobre el mundo de los objetos, está suspendida la presencia del tú como el aire sobre la tierra. Y en tanto que este aire no es inactivo, puede y debe convertirse en lluvia -benéfica" (36). Es evidente que aquí las metáforas no son suficientes, pero acaso resulten indispensables. El reto para los filósofos sigue siendo, según Buber, dar acceso a una dimensión que solamente puede ser concebida dinámicamente, y a la que se tiende inexorablemente a congelar al sucumbir al vértigo de la objetivación. Buber se expresa en este sentido taxativamente: "El hombre no puede vivir sin el ello... Es más, está maravillosamente volcado a construirse un sistema y una estructura de ideas que constituyan su refugio frente a la agresión de la nada. Ahora bien, quien solamente vive en el ello no es un hombre" (37).

#### B).- EL ENCUENTRO SUGERIDO COMO FUNDAMENTO DE LA EXPERIENCIA

En su obra Urdistanz und Beziehung (1950) reconsidera Buber el problema de la relación desde un punto de vista epistemológico. Manifiesta su opinión respecto a que la filosofía moderna ha estado empobrecida por un obstruso concepto de razón, pareciéndole la noción escolástica de intellectus -como distinta de ratio-, más adecuada para expresar la auténtica naturaleza intelectual del hombre. El término intellectus expresaba, durante la Edad Media, la capacidad de la mente para "inteligir" (de intus y legere) el ser. Por otra parte, para Buber, el intento kantiano de restablecer la objetividad de un conocimiento de la realidad-tal-como-un-hombre-puede-conocerla no deja, en último término, de liberarse del subjetivismo. Además, su doctrina de las categorías le parece que pone el acento en distinciones triviales mientras que otras categorías esenciales

al intelecto humano son ignoradas por Kant.

La omisión más importante en la lista kantiana fué, según Buber, la apuntada por Renouvier, quien consideró a la "personalidad" (personalité) como la más grande y completa categoría que el hombre posee. Renouvier acertó en que tal categoría es indispensable para justificar la síntesis en la que ciertos objetos del mundo no son comprendidos como simples objetos, sino también como sujetos. Buber pretende dar un paso más en relación a Renouvier cuando afirma que la categoría de personalidad implica dos movimientos complementarios de la mente: el primero es el "estar primeramente a distancia" ; el segundo el "entrar en relación". Para el hombre -y sólo para el hombre- hay una "alteridad que se constituye como tal alteridad" (39). Pero esta alteridad básica tendría como condición sine qua non un movimiento de distanciamiento primordial. Empleando el lenguaje kantiano, la alteridad es trascendental, no empírica, una parte esencial de la peculiar unidad de la apercepción trascendental: "Podemos abordar la acción humana de tratar con el otro entendiendo por tal, no sus partes, ni la suma de sus partes, sino la apercepción sintetizante como sinopsis de unidad... Por apercepción sintetizante yo -entendiendo la apercepción de un ser como un todo y como una unidad" (40). Va a ser esta capacidad de inteligir lo otro como otro y como "mundo" lo que, para Buber, caracteriza específicamente al ser humano como ser-en-el-mundo. La "existencia auténtica", en sentido de la ontología heideggeriana, no estará, según Buber, en llegar a ser sí-mismo (selbsts) para abocar a una existencia monológica, a una vida de exclusiva relación consigo mismo, sino en una dualidad de movimientos complementarios que permiten al ser humano ser sí-mismo a distancia de lo otro, pero también entrar en relación con él en una concreta dialéctica de mismidad y otredad.

Urdistanz und Beziehung comienza haciendo notar que, con el fin de descubrir, "en toda su paradoja y realismo", el ser del hombre como ser-en-el-mundo, es necesario contrastar metodológicamente su realidad con la de otros seres conocidos: "Así resultará posible aprehender el sentido de las características que le diferencian y peculiarizan y, de este modo, podremos reconocer al ser humano co

mo una categoría especial de ser" (41). El hecho de contrastar com parativamente de una manera adecuada conduciría a la aprehensión de lo esencial del hombre en cuanto hombre (42). Y es de este modo como Buber llega a la conclusión de que esa esencia del ser humano no es algo simple, sino una dualidad de movimientos desplegados de tal manera que uno de ellos es presupuesto del otro, la Urdistanz de - la Beziehung: "Que el primer movimiento es la presuposición del otro es evidente desde el hecho de que solamente se puede establecer una relación con el ser que está situado a distancia, que ha llegado a ser un oponente independiente, esto es, un oponente que existe co mo tal independientemente de la actividad de mi yo" (43). El ser no puede aprehenderse, pues, originariamente mediante la actividad cons tituyente de mi yo, sino solamente en virtud de ese gran fenómeno - que es el encuentro con el otro como otro, posibilitado por el hecho indeclinable de la Urdistanz.

La moderna biología, observa Buber, habla de un medio ambiente (Umwelt) del animal en el que el conjunto de cosas percibidas por sus sentidos es captado bajo el condicionamiento de las características biológicas específicas de ese animal. De modo que el animal - percibe solamente las cosas que le conciernen, y son estas cosas - las que constituyen su Umwelt. Pero tal vez el empleo del término - Welt sea aquí inadecuado -dice Buber-, resultando más correcto tal vez llamar a este entorno percibido por el animal "ámbito" o "esfera". "Mundo" designaría lo que está más allá de la esfera del que observa y, como tal, independientemente de él (44). El ser corpóreo (Leiblichkeit) del animal lleva a cabo una selección de la naturaleza la cual, en cuanto tal, es completamente desconocida para él; y él, a su vez, actúa sobre una naturaleza que ni conoce ni puede conocer. La imagen que de su entorno natural tiene un animal no es si no una dinámica de instantes presentes estrechamente relacionados unos con otros en la memoria corpórea, en el sentido y hasta el punto requerido por las funciones vitales que deben ser llevadas a cabo. Esta imagen, pues, depende de la actividad del animal.

Solamente el hombre puede reemplazar ese "conglomerado inestable", cuya constitución está determinada por la dinámica vital - del organismo, por una unidad que puede ser imaginada o pensada por

él como existente por sí misma. Con un poder peculiar, el hombre puede alcanzar más allá de lo que le es dado, penetrar más allá del horizonte de lo que, para él, resulta visible y familiar, puede, en definitiva, alcanzar un mundo (Welt), el mundo en el que él está: "Un animal, en la esfera de su percepción, es como una fruta en su piel, mientras que el hombre es ser-en-el-mundo como un habitante en un enorme edificio que está siendo continuamente ampliado y cuyos límites no puede penetrar; sin embargo, sabe cómo es, porque cualquiera conoce la casa en que vive, y es capaz de aprehender la totalidad del edificio como tal" (45). El hombre es ser-en-el-mundo, dice Buber en un lenguaje más técnico, como el ser (Wesen) a través de cuyo ser (Sein), "lo que es" (das Seiende) llega a ser independiente (abgerückt) y reconocible como Seinszusammenhang. Solamente en este ser, el Umwelt no es el producto necesario de la operación de unas necesidades vitales, sino que, en virtud de su Urdistanz, es reconocido un Welt como algo más que un entorno biológico y como otra cosa diferente de la propia actividad: "Solamente cuando una estructura de ser es un opuesto independiente frente al ser que yo soy, existe un mundo" (46). De manera que, según Buber, concebir una totalidad y una unidad es originariamente lo mismo que concebir el mundo en el que el hombre está: "Quien se vuelve hacia el otro estando primordialmente a distancia, y entra con él en relación, llega a inteligir la totalidad y unidad de tal manera que desde entonces es capaz de inteligir el mundo como totalidad y unidad" (47). Advuértase que no solamente es necesario para ello la "situación a distancia", el ser sí-mismo, separado e independiente. Esto ofrecería el mundo tan sólo como objeto, como un conjunto de cualidades que pueden ser puestos a voluntad, no como una genuina totalidad y unidad. Es mediante la relación con lo que está frente a mí en su entera presencia, frente a la cual yo mismo estoy presente "con todo mi ser", como se me ofrece el mundo como todo y como uno. Pero conviene insistir en el hecho de que, para Buber, lo que se indica aquí no debe ser confundido pensando que soy yo quien establezco el mundo estableciéndome originariamente yo mismo a distancia. La Urdistanz ha de ser entendida como algo originalmente establecido, como la situación en la que el hombre está y desde la cual es posible entrar en relación (48).

"Creo -escribe Buber- que es ésta la peculiaridad del ser humano: que en él un ser que surge de la totalidad, ejerce la facultad de confrontar un mundo como una unidad opuesta e independiente, en lugar de acotar con la actividad de sus sentidos una parte, la parte que le es vitalmente necesaria, como hacen los demás organismos, estando contentos con ello" (49). El animal forma, pues, imágenes de su medio, pero en función de su Leibhaftigkeit y de su actividad biológica. La imagen que el animal forma es como una "aglomeración inestable" producto de una selección realizada a partir de las necesidades que su cuerpo experimenta. El hombre, en cambio, entiende lo que le es dado y busca conocerlo como ser que existe en sí; tiene la capacidad de proyectar su conciencia más allá de sus necesidades biológicas y, de este modo, no solamente reacciona a un medio, sino que orienta sus pensamientos y acciones respecto a un "mundo" que incluye y trasciende su entorno. Por ello, el mundo del hombre puede estar, y está de hecho, en continua revisión.

La Urdistanz, que posibilita al hombre este conocimiento de la existencia de un mundo independiente, es, epistemológicamente, a priori, en el sentido kantiano de que es la condición de posibilidad de tal conocimiento. Sin embargo, para Buber, tal Urdistanz requiere el proceso complementario de la relación. No debe entenderse esto como que se dé una sucesión en el sentido cronológico, de manera que uno de estos movimientos fundamentales haya de ser antes que el otro en el tiempo. Es preciso hablar de una mutua implicación ya que, si no es posible estar en relación con algo que no sea confrontado como existente en sí e independiente, entonces es que la percepción de lo otro como independiente (abgerückt), - desde la situación a distancia, es consustancial a la entrada en relación con él. Puede, no obstante, distinguirse lógicamente a la Urdistanz como anterior a la Beziehung, pues la distancia representa, como antes dijimos, "la situación humana"; mientras la relación significa el "llegar a ser del hombre" desde su situación: "Pero debe ser mantenido con fuerza que la Urdistanz constituye - solamente la presuposición de la Beziehung, no su actualidad (Herkunft); con la aparición de lo primero tan solo se da lugar a la realidad de lo segundo" (50).



Todas estas precauciones y esa insistencia machacona en matizar escrupulosamente cómo debe ser entendida la Urdistanz adquirirá su justo significado si nos formulamos la siguiente pregunta: ¿cual es la conexión entre esta obra y el resto de la producción anterior de Buber?; ¿no es posible entrever, a primera vista, una contradicción entre lo dicho ahora y lo mantenido antes en Ich und Du respecto a la diferencia entre la relación yo-tú y la relación yo-ello?.

En Ich und Du la relación tiene, para Buber, una connotación ética, en tanto que entrar en la relación yo-tú o permanecer en la relación yo-ello depende de una decisión del hombre. Ahora, en Urdistanz und Beziehung, Buber parece querer trascender el contexto ético para preguntarse por las condiciones de la relación como algo originariamente constitutivo del ser humano. En el Prólogo a la edición alemana de esta obra, Buber escribe: "La conexión entre Urdistanz - und Beziehung y el resto de mis escritos tal vez precise alguna aclaración para el lector, y en especial respecto a Ich und Du... En este sentido, "entrar en relación" equivale claramente a entrar en la relación yo-tú; pero no es posible identificar, en cambio, la Urdistanz con la relación yo-ello... Cuando el hombre falla en el "entrar en relación", la distancia aumenta y se solidifica, y en lugar de - posibilitar la relación, la obstruye" (51). El "fallar" en la relación yo-tú era causado, según Ich und Du, por la relación yo-ello cuando era adoptada en sentido exclusivo. Ahora, la relación yo-ello es formalmente determinada como un "excesivo ensanchamiento - de la Urdistanz", por lo que Buber no tendrá más remedio que seguir manteniendo la connotación ética de la relación para no contradecirse. La Urdistanz debe entenderse como el supuesto común a la relación yo-tú y a la relación yo-ello; por su parte la Beziehung es el acto, realizado con la totalidad del ser, en virtud del cual nos constituimos como hombres, un acto que debe ser repetido por decisión - del hombre. La diferencia es clara: la Urdistanz, en cuanto tal, no es un acto, sino algo que viene dado al hombre en su situación como ser humano; el abuso de la relación yo-ello, con el ensanchamiento de la distancia que requiere, sí lo es, y constituye el producto de una decisión que a su vez es la causa del fallar en la re-

lación.

Así pues, la Urdistanz es, ontológicamente hablando, pre-personal, y precede tanto a la relación yo-tú como a la relación yo-ello. Dada esta distancia, el hombre es capaz de entrar en relación con lo otro, recorriendo esa distancia-de y respecto-a lo otro, superándola, pero no en el sentido de una abolición que signifique fusión, sino manteniendo (aufheben) la tensión polar de distancia y relación juntas. Ahora bien, es decisión del hombre desarrollar, enfatizar o exclusivizar la distancia original de manera que, agrandada, la originaria constitución de los objetos sea elaborada fuera de la entrada en la relación yo-tú. En ésta, el ser de lo otro no sufre modificación alguna desde el yo, mientras que, desde la distancia acrecentada en la exclusividad de la relación yo-ello, se modifica la situación del ser de lo otro haciendo de él un objeto para mí. Esto es, según Buber, aplicable tanto al ser del otro hombre como a lo no-humano como a las "formas espirituales" (geistigen Wesenheiten). Mirando y observando lo otro como objeto, lo convertimos en parte de un mundo objetivo con el que llevamos a cabo una relación de experiencia y uso. Pero esta relación yo-ello, o relación sujeto-objeto, no es la relación primaria, sino una elaboración de lo no afrontado en la presencialidad de la relación yo-tú.

Buber recurre a una verificación fenomenológica de esta primacía de la relación yo-tú, analizando el desarrollo de la persona humana, ontogenética y filogenéticamente, poniendo de manifiesto que la relación yo-tú precede, es anterior a la relación yo-ello. Según Buber, concretamente un niño cualquiera está en Urdistanz respecto a lo que no es él, y lo está de una manera constitutiva de su ser en cuanto diferente de los demás. El progresivo ensanchamiento de la Urdistanz y el afrontamiento de las cosas como objetos es un proceso paralelo al de la emergencia de la individualidad consciente de su separación. En la mentalidad primitiva, la "ley de la participación" atestiguaría el carácter original de los lazos en virtud de los cuales el primitivo -como el niño- "están en una comunidad original con la totalidad del ser" (52), en definitiva, la primacía del yo-tú sobre el yo-ello.

En conclusión, la relación yo-ello es el resultado de un -  
acrecentamiento de la distancia, y se caracteriza como relación de  
objetivación y de uso. La Urdistanz constituye el presupuesto de la  
relación yo-ello así como la condición indeclinable de la confronta-  
ción en la presencia yo-tú. Cuando esa distancia es, por propia de-  
cisión, excesivamente ensanchada, y en esa tesitura exclusivizada, -  
entonces se convierte en impedimento del retorno desde la relación  
yo-ello hasta la presencia. Todo depende de la actitud fundamental  
que el hombre adopte y de la palabra fundamental que él pronuncie.

NOTAS AL CAPITULO VI

- (1) ID 8
- (2) ZW 141; Cfr. ROSENSTOCK-HUESSY, Soziologie II, ed. cit., 559
- (3) Esta es la perspectiva en la que H. THEUNISSEN se sitúa para hablar de Destruktion des transzendentalphilosophischen Modells der Intentionalität por la filosofía dialógica de Buber. Cfr. M. THEUNISSEN, Der Andere, ed. cit., Zweiter Teil, 243-329
- (4) ID 7
- (5) G. MARCEL, Journal Métaphysique, París 1927, 196
- (6) F. EBNER, Das Wort und die geistigen Realitäten, ed. cit., 96 y 111
- (7) Citado por M. THEUNISSEN, Der Andere, 267
- (8) ROSENSTOCK-HUESSY, o.c. I, 155
- (9) M. THEUNISSEN, Der Andere, 278
- (10) ID 7
- (11) M.G. CASAS, o.c., 40
- (12) ID 8
- (13) A. BABOLIN, o.c., 73
- (14) A. BABOLIN, o.c., 74
- (15) ID 10
- (16) ID 11

- (17) Ibidem
- (18) ID 12
- (19) Esta formalización "diverica el oggetto in un orizzonte di estrema consistenza e di acuta positività, perché in una - trama normativa consiste tutto il sapere scientifico, e in questa consistenza è giustificata la sollecitazione dell' ipotesi e delle condizioni di esperienzialità científica" A. BABOLIN, o.c., 75
- (20) ID 51
- (21) "Sie vergrössern ihre Eswelt nicht bloss durch eigne Erfahrung, sondern auch durch die aufgenommenen Zufüsse von fremder; und nun erst vollzieht sich an der so gewachsenen die entscheidende, entdeckende Erweiterung. Es ist somit im allgemeinen die Eswelt jeder Kultur umfänglicher als die der vorangehenden, und trotz etlichen Stockungen und scheinbaren Rückläufen ist in der Geschichte die fortschreitende Zunahme der Eswelt deutlich zu erkennen", ID 39-40
- (22) A. BABOLIN, o.c., 77
- (23) UB 48
- (24) ID 12
- (25) ID 15
- (26) ID 16;; un excelente conjunto de observaciones a este respecto en N. ROTENSTREICH, Inmediacy and Dialogue, ed. cit. 461-72; Cfr. también M. CHATTERJEE, Our knowledge of other selves, ed. cit. Cap. VI: "Mediacy versus Inmediacy", y pg. 169-75 para el comentario de este tema concretamente en Buber.

- (27) M. THEUNISSEN, Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, en H. ROMBACH (ed.), Die Frage - nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie, Freiburg/München 1966, 462; Cfr. también B. WELTE, Zum Begriff der Person, en H. ROMBACH, o.c., 11-12. Específicamente, Buber dice lo siguiente: "Das Ich des Grundworts Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewusst - als Subjektivität (ohne abhängigen Genetiv)... Person erscheint, indem sie zu andern Personen in Beziehung tritt, geistige Gestalt der naturhaften Verbundenheit... Das Ich ist wirklich durch seine Teilnahme an der Wirklichkeit. Es wird um so wirklicher, je vollkommener die Teilnahme ist" ID 65-66
- (28) M. GARCIA MORENTE, La filosofía de Henri Bergson, Madrid 1972, 120-21
- (29) "A quien fuere incapaz de darse a sí mismo la intuición de su ser, prolongándose en la duración, nadie ni nada podría dársela, ni los conceptos ni las imágenes. La única función del filósofo debe ser la de provocar un cierto trabajo, que los hábitos intelectuales, útiles para la vida, tienden a perturbar en la mayor parte de los hombres. La imagen tiene, al menos, esta ventaja, que nos mantiene en lo concreto. Ninguna imagen podrá sustituir la intuición, pero muchas imágenes diversas, sacadas de órdenes muy diferentes podrán, por la convergencia de su acción, empujar la conciencia hacia el punto preciso en donde hay una intuición que sentir". M. GARCIA MORENTE, o.c., 47-48
- (30) ZW 178
- (31) ID 13
- (32) GF 66
- (33) "La durée bergsonienne n'est pas le plus haut degré de la - qualité pure. Elle n'est ni continuité homogène et réversible ni simple progrès mélodique d'hétérogénéités qualitatives, - car elle est engluée dans notre condition humaine. Elle n'est que l'aspect émotionnel et affectif de notre temporalité. La durée bergsonienne se meut dans ce mixte où temporalité et durée sont profondément pénétrées l'une par l'autre. Temporalité et durée sont liées intimement, mais tendent vers deux limites, celles du temps mort et détendu qui s'oppose au temps - créateur et contracté. Ces limites ne peuvent se dissocier -

qu'en des moments exceptionnels. La durée pure, l'amour et le dialogue marquent l'extrême limite de ce temps créateur qui fleurit dans l'instant. C'est une irruption éphémère, mais exaltante et quasi éternelle, hors du monde déchu et du temps asservi sous les chaînes pesantes du quotidien, de l'anonyme et de l'impersonnel. On ne saurait s'y maintenir, on s'y consumerait; aussi faut-il rentrer dans le courant - de la temporalité. C'est dans cet enlèvement que surgit la nausée et qu'éclate soudain la nostalgie croissante de cet embrasement vers l'authenticité. Alors se réalise cette - transfiguration de l'étant; dépassant la morne temporalité où s'écoule le quotidien, il s'ouvre à la durée quasi intemporelle tout en s'identifiant à l'être". L. FOUKS, La philosophie religieuse de Martin Buber, en Les Etudes Philosophiques, Paris 1964 (19), 91-92; en este artículo, el autor realiza una muy interesante comparación entre este tema común a Bergson y Buber.

- (34) El texto de Buber dice: "Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Das Grundwort Ich-Es - kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden", ID 7. Curiosamente, en la traducción castellana de Horacio Crespo (Yo y Tú, ed. Nueva Visión, Buenos Aires 1969), se desfigura, a mi entender, el sentido del pensar buberiano al traducir "mit dem Wesen gesprochen" por "pronunciada desde el ser". Decir "desde el ser" implica que alguien, desde el horizonte del ser, habla. Decir "con el ser" no implica nada, sino que afirma simplemente el ser como sujeto del hablar. En el fondo estaríamos nada menos que ante la diferencia entre ser, entendido al modo griego, y ser entendido al modo judeo-cristiano. También objetaríamos la traducción del siguiente párrafo que nos parece debilitar el texto. Dice Buber: "Wenn Du gesprochen wird ist das Ich des Wörterpaars - Ich-Du mitgesprochen", Ibidem. Y la traducción es: "Cuando se dice tú, se dice al mismo tiempo el yo del par verbal yo-tú" (pg. 9). Literalmente la traducción sería: "Cuando se dice tú, el yo de la palabra dual yo-tú es codicho". Mitgesprochen no es exactamente "decir al mismo tiempo"; codicho, en cambio, expresaría, creo, la intuición propia del pensamiento buberiano en cuanto a la relación intrínseca que enlaza al yo y al tú.
- (35) "Al acentuar con energía la distinción entre la relación yo-tú y la relación yo-ello, Martin Buber se ve llevado a poner lo positivo casi exclusivamente en la relación interpersonal. En consecuencia, la relación con los objetos es vista un poco negativamente. De todas formas, Buber no ha llegado a ver claramente el papel positivo de la relación con el mundo y su pertenencia fundamental a la misma dimensión interpersonal". J. GEVAERT, El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica, trad. cast. de A. Ortiz, Salamanca 1976, 42;

un juicio similar el de J. BOECKENHOFF, Die Begegnungsphilosophie, ed. cit., 122-23.

- (36) G. MARCEL, I and Thou, en *Phib* 46
- (37) ID 38
- (38) Cfr. Ch. RENOUVIER, Essais de critique générale, vol. II, Premier essai, Paris 1912, 177-84
- (39) UB 23
- (40) UB 25
- (41) UB 20
- (42) "Les descriptions phénoménologiques de Buber se placent dans le monde de la perception dont les perspectives n'ont pas à être justifiées auprès d'aucune instance intellectuelle; les modes non-théoriques de l'existence sont prêteurs de sens et les structures ontologiques n'en sont jamais séparables". E. LEVINAS, La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain, en Martin Buber: l'homme et le philosophe, Ed. par R. Weltsch, Bruxelles 1968, 56
- (43) UB 29
- (44) Cfr. para lo que sigue C.F. von WEIZSACKER, I-Thou and I-It in the Contemporary Natural Sciences, en *Phib* 603-8
- (45) UB 33
- (46) UB 34
- (47) UB 43
- (48) "For the distancing process, if left to itself, tend to produce and encourage an I-it relation between the knower and his world. Yet even in such conflict, it sometimes occurs, "in moments and forms of grace", that unity can arise from the extreme tension of the contradiction, as the overcoming of it. Such



moments of grace are rare, Buber observes, and cannot be counted on; but their occasional reality provides a sort of ultimate confirmation of the rightness of the way of relationship, and perhaps also of what I would deem the basic tenet of Buber's metaphysic: the potential availability of relationship in any and all situations, however seemingly unpromising". Ph. WHEELWRIGHT, Buber's Philosophical Anthropology, ed. cit., 85

(49) UB 47

(50) UB 41

(51) UB 9. . Cfr. el comentario a este respecto de N. ROTENSTREICH, The right and the limitations of Buber's dialogical thought, en PhMB 111 ss.

(52) ID 31. "Es ist eben nicht so, dass Kind erst einen Gegenstand wahrnähme, dann etwa sich dazu in Beziehung setzte; sondern das Beziehungsstreben ist das erste, die aufgewölbte Hand, in die sich das Gegenüber schmiegt; die Beziehung zu diesem, eine wortlose Vorgestalt des Daseins, das zweite; das Dingwerden aber ein spätes Produkt, aus der Zerscheidung der Urerlebnisse, der Trennung der verbundenen Partner hervorgegangen - wie das Ich-werden", Ibidem.

CAPITULO VII.- LA "ONTOLOGIA FUNDAMENTAL" DEL ZWISCHENA).- LA RELACION COMO APRIORI DEL SER

En el pensamiento naturalista y objetivista de la tradición occidental, la relación interpersonal ha sido considerada como algo a posteriori respecto a la experiencia de las cosas; el encuentro yo-tú sería una emergencia posterior, un descubrimiento o un punto de llegada a partir de la experiencia, del yo-ello. Se iría, pues, del ello, de la realidad cosificada, al tú humano. Buber, en cambio, piensa lo contrario: "Al principio -dice- es la relación (Im Anfang ist die Beziehung) como categoría del ser, como disposición (Bereitschaft), forma comprensiva (fassende Form)" (1). Las expresiones "apriori de la relación", "tú innato", son frecuentes en Buber y responden a su idea de que el yo-tú no se agota en su facticidad sino que constituye un "apriori trascendental": "Yo-tú sería lo abierto donde se muestra el ser, como supuesto gnoseológico, pero porque antes funda el ser mismo en una prístina estructura personal" (2).

La relación es tomada, pues, como la categoría fundamental del ser: la realidad es constitutivamente relacional. Por supuesto que no siempre se ha considerado así la relación en la historia de la filosofía. En la Metafísica aristotélica, fundada sobre la base de una concepción de la sustancia con importantes resonancias físicas, se define al ser como "lo que es", y la relación es considerada como categoría a situar en la esfera o nivel del perfeccionamiento accidental de lo que es o sustancia. En realidad Aristóteles no utiliza un sustantivo para nombrar la relación, sino la locución prós ti, lo que significa su carácter de referencia a algo otro. La relación presupone, en definitiva, la sustancia, que es quien designa lo que la cosa es.

En la interpretación que durante la Edad Media se hace de la filosofía de Aristóteles se mantiene, en términos generales, esta tesis de la prioridad de la sustancia. Cuando Santo Tomás define la relación como "habitud entre dos seres según la cual cada uno conviene realmente al otro" (3), la relación tan sólo conspira a un

ordo real que es garantía y condición de perfección de los seres, pero no la esencia ontológica de ellos.

En la filosofía moderna, el problema de la relación sufre - una inflexión subjetivista y lógica con el empirismo y Kant, si bien la concepción de la relación como algo mental o subjetivo es iniciada ya por Ockham y Suárez. Para los empiristas, la relación es una idea compleja, producida por asociación o conexión de ideas simples. Esto llevará, sobre todo a Hume, a plantear hasta sus últimas consecuencias la cuestión del valor objetivo de las relaciones que la mente establece. Kant, por su parte, reduce la relación -juntamente con las otras tres categorías de cantidad, cualidad y modalidad- a un sistema de juicios lógicos o principios puros de la razón que constituyen las formas sintéticas sobre las que se basa su idealismo trascendental. Contra la interpretación empirista, para Kant, la relación no puede provenir de una impresión sensible ni, como concluía Hume, de un hábito de ver presentarse repetidamente la sucesión de fenómenos semejantes, sino de la actividad del entendimiento que organiza la sucesión de fenómenos mediante una categoría.

Los idealistas alemanes, al intentar una superación del formalismo kantiano, tratan de reducir las categorías a su principio. Así Fichte funda la relación en la actividad del yo; Schelling considera las categorías de relación como las fundamentales del conocer, deducidas en el segundo estadio del espíritu, que va de la intuición productiva a la reflexión. En Hegel, la relación significa la vinculación entre los momentos de la dialéctica, en cuanto que cada uno remite necesariamente al otro.

En general, nos interesa destacar el cambio radical producido por parte de la filosofía ulterior a Descartes (4), en el modo de plantear el problema de la relación, respecto a como hizo la filosofía -realista antigua y medieval. Y no puede ser sino así, pues, en la medida en que se asigna al pensamiento un papel constitutivo con respecto a la realidad, ya no puede tener la misma significación ni el mismo interés la cuestión de saber si una relación es real o está simplemente en el espíritu (5).

En la filosofía contemporánea, concretamente en la Fenomenolo-

gía de Husserl, el planteamiento del problema de la relación se efectúa en el marco de una nueva actitud ontológica. Pues, aunque el ser se entiende, ante todo, como el ser de la conciencia, esta conciencia no puede ser sino conciencia-de, estar esencial y estructuralmente referida a los entes que constituyen el término intencional de los actos en que consiste la conciencia. La realidad es entendida ahora, - abiertamente, como constitutivamente relacional (6).

Heidegger emprende una articulación de esta nueva actitud ontológica. Para Heidegger, el Dasein se halla originaria y constitutivamente abierto. Lo otro es realmente distinto de mí, pero de algún modo pertenece a la constitución de mi propia realidad. El Dasein es el ente cuya esencia está en su existencia; la constitución fundamental (Grundverfassung) del existente humano, según Sein und Zeit, es ser-en-el-mundo.

Cuando dice ser-en-el-mundo, no pretende con ello Heidegger decir que el Dasein está en el mundo y tenga que estar en él, sino que el mundo pertenece a la constitución misma del ser de la existencia humana. Sin cosas exteriores y sin otros Dasein no hay ni puede haber existencia humana. Por ello, el problema filosófico del solipsismo es un pseudoproblema, pues quien dice yo dice - también, aunque él no lo advierta, "mundo" (7). La fenomenología de Husserl subyace, como es sabido, a este pensamiento, pues, en su análisis del cogito cartesiano, Husserl había puesto de manifiesto, como más arriba hemos tenido ocasión de ver, que tanto el "yo pienso" como el "yo siento" como el "yo quiero", implican la presencia intencional de lo pensado, sentido, querido. Mi conciencia pura es constitutivamente conciencia-de, mi realidad no es estar solo, sino, por lo pronto, con las cosas.

Nos interesa, sin embargo, centrarnos en el quién del ser-en-el-mundo heideggeriano, o sea, el ente que es-en-el-mundo. Respecto a este quién dice Heidegger que pertenecen a él dos estructuras ontológicas de la existencia tan originarias como el ser-en-el-mundo, y que son el ser-con (Mitsein) y el co-existir (Mitdasein) (8). O sea que este "quién" de la existencia humana es-en-el-mundo

de dos modos fundamentales: relacionándose con las cosas del mundo objetivo, con los objetos que se constituyen como tales mostrándose como utensilios (Zeuge), y relacionándose con otras existencias humanas con las cuales coexiste. Cualquier actividad humana implica la existencia de cosas y de sujetos humanos exteriores al yo; el existir remite siempre a lo otro y a los otros. El "quién" es, pues, constitutivamente relacional. Los otros no son, pues, "los demás" en cuanto sujetos que quedan fuera de mí y a los que yo he de llegar desde el previo y metódico aislamiento de mi yo, sino que "son más bien aquellos de los cuales uno mismo, por lo general, no se distingue, y entre los cuales también uno está" (9). Coexistir, pues, no es sino no poder existir sino con otro, ser en común con él. Antes de encontrarme con el otro "soy-con-él" y, precisamente, este ser en común es lo que radical y ontológicamente permite que con él pueda encontrarme.

Es fácil advertir las coincidencias, en lo que llevamos dicho, entre los pensamientos de Heidegger y Buber, aunque éste reproche a aquél un "desgajar la existencia de la vida humana real" (10), señalando en ello la raíz última de la "contradicción heideggeriana". Si Buber llega a conclusiones distintas a las de Heidegger es, según él, porque no esquivo "la existencia real, o sea, al hombre concreto que sólo se da en conexión con la naturaleza del ser al que su actitud se dirige" (11).

Pero continuando con nuestro análisis, según Heidegger, yo soy coexistiendo con otras existencias humanas y esto es lo radical. No hemos, sin embargo, aclarado todavía explícitamente quién es, para el filósofo alemán, el verdadero sujeto del ser-en-el-mundo, es decir, quién es el verdadero sujeto de la existencia en común. Heidegger advierte que no es ningún existente determinado, ni tampoco la suma de todos los existentes, sino un sujeto esencialmente neutro e impersonal, a saber, el "se" (das Man) del "se dice", "se hace", "se piensa", la generalidad anónima y niveladora. Y razona esto del siguiente modo: puesto que mi existir es coexistir, mi existencia cotidiana está bajo el señorío de los otros; son los otros - quienes absorben mi ser, son los otros los que -yo con ellos y entre ellos-, en el cotidiano ser en común, realmente existen. Yo exis

to en el mundo pendiente de mi relación con estos otros, haciendo lo que se hace, pensando lo que se piensa, diciendo lo que se dice. Este se arrebató al hombre en cada momento su responsabilidad. En lugar de hallarse recogida en sí misma, la existencia del ser humano no se disipa en el das Man. En el pensamiento de Heidegger, la existencia-con, la coexistencia es un modo no auténtico de existir, una trivialización de la existencia. Por ello, sólo la existencia que se rescata de su disipación en el das Man llega a ser sí misma y, por lo mismo, auténtica.

Dando un paso más, la existencia auténtica, en consecuencia con lo dicho, es, para Heidegger, la de quien descubre y acepta resueltamente la posibilidad más extrema de la existencia: la de no existir, la de la propia muerte. Sólo a quien así procede se le revela lo que en verdad tiene la existencia de "sí-propio" (eigen) y de "sí-mismo" (selbst), su íntima y radical intrasferibilidad. Y quien así existe está, sin duda alguna, radicalmente solo; aunque el hecho de aceptar esta posibilidad no perdona al hombre tener que seguir coexistiendo con los demás. Por lo que la coexistencia auténtica está en dejar a los otros ser libremente lo que ellos por sí mismos puedan ser, soledad en común en la ejecución de un destino que tiene como horizonte la propia posibilidad de morir (12).

El análisis del Dasein aboca, pues, a una existencia "monológica": "El hombre con existencia auténtica en el sentido de Heidegger -escribe Buber-, el hombre que es él mismo, no es ya el hombre que vive realmente con el hombre, sino el hombre que ya no puede vivir con el hombre, el hombre que solamente puede llevar una vida real en el trato consigo mismo" (13). Desde luego que la interpretación heideggeriana puede, tal vez, estar plenamente confirmada por la situación del hombre en la contemporaneidad, el hombre que se disipa en el "afuera", mentalmente nivelado, ectétera. Pero, como observa Buber, no sería del todo acertado "fijar la esencia humana, la esencia de la existencia según las inspiraciones de una hora de pesadilla" (14).

Al "sí mismo" cerrado en sí propuesto por Heidegger, Buber contrapone el zwischen como verdadera esfera de la autenticidad, y

sustituye la "soledad en común" heideggeriana por el encuentro yo-tú esencial como forma de verdadera coexistencia: "Mediante la relación esencial se quebrantan de hecho los límites del ser individual y surge un fenómeno que solamente así puede surgir: un franqueamiento de ser a ser que no permanece siempre al mismo nivel, - sino que alcanza su realidad en forma puntiaguda; una coparticipación de hecho, no meramente psíquica sino óptica" (15). La relación dialógica nos abre a un mundo de sentido en el que se descubre que siempre hay más.

Con el fin de aclarar su propia posición, Buber compara el "sí mismo" de la existencia monológica a que Heidegger ha llegado, con el "sí mismo" del "singular" de Kierkegaard. El "hacerse singular" que Kierkegaard proponía al hombre como existencia auténtica, tenía como fin la relación con Dios. Su sistema era un sistema abierto, aunque solamente fuera a Dios. El Dasein de Heidegger, por el contrario, constituye un sistema cerrado, pues se hace él mismo pero para nada, para permanecer cerrado en sus propios límites: "La preocupación y la angustia eran, en Kierkegaard, esencialmente preocupación por la relación con Dios y angustia por la falta de ella; en Heidegger, la preocupación es, esencialmente, preocupación por llegar a ser uno mismo y la angustia la de no alcanzar esta meta. El hombre de Kierkegaard se halla con su preocupación y su angustia solo delante de Dios; el hombre de Heidegger se halla con su preocupación y su angustia solo delante de sí mismo, pero como, en realidad, de verdad, no es posible mantenerse solo ante sí mismo, se halla con su preocupación y su angustia delante de la nada" (16). Para Buber, la existencia trasciende su propia condicionalidad mediante la relación, en la que la esencia de cada uno toca con la - del otro y, a través de ella, con lo Absoluto. En la realización - real del encuentro, dirá Buber, "dada la condición humana actual, todo tú está inexorablemente condenado a convertirse en ello" (17), en objeto. Esta es la gran melancolía de nuestro destino sobre la tierra. Pero, por otra parte, el "sentimiento del tú, cuando el - existente humano ha experimentado en su relación con los tú particulares la decepción de verlos transformarse en ello, aspira a sobre

pasarlos, aunque sin dejarlos de lado, para alcanzar al Tú Absoluto" (18), el Tú que, por lo que se ve, aparece como el supuesto fundamental en Buber.

Pues Buber reconoce que el encuentro es algo contingente, algo "que viene al hombre por una especie de gracia", algo que empieza y concluye, que puede o no ocurrir. Débil base para fundar una ontología si no fuera por la perspectiva que en sí contiene de encuentro con lo Absoluto, o como Buber dice en otro lugar, con el "misterio del Ser": "Cada tú particular abre una perspectiva sobre el Tú Absoluto" (19). Heidegger, con su filosofía al margen de toda idea de un Absoluto personal, no puede superar la soledad metafísica. Por ello su caracterización del existente humano como ser-para-la-muerte tiene tanto sentido y eco en nuestra época. Esta soledad metafísica va acompañada de la nihilidad ontológica que hace que el hombre se sienta "arrojado" a la existencia sin percibir sentido alguno para la misma. Sólo le queda, como posibilidad de ser auténtico, el frío enfrentamiento con la nada. Pero estas conclusiones no concuerdan con la tesis programática que Heidegger estableció como punto de partida. Llega Heidegger así a un callejón sin salida; no formula la ontología que prometió. Pero, en rigor, tampoco Buber lo hace. Se queda, por así decirlo, a las puertas de ella sin franquearlas. Pues lo Absoluto no resulta, para Buber, investigable. Afirmar que el yo está abierto a lo Absoluto a través de la relación no basta. En conformidad con sus propios principios, no es posible discurrir sobre este Absoluto sin cosificarlo, sin convertirlo en ello, lo que ha dado pie a la acusación que a tal "ontología" ha sido dirigida por M. Theunissen de constituir una "ontología negativa" (20). Buber, que pretende hacer una filosofía del ser como relación, se quedaría, filosóficamente hablando, solamente en una fenomenología de la relación que no desarrolla ni explícita, porque no puede hacerlo sin contradecirse, sus implicaciones últimas.

Aun teniendo razón, esta crítica precisa ser cuidadosamente matizada. El discurso ontológico de Buber se configura como búsqueda radical de una aprehensión de la estructura fundamental de lo que es. A esta aprehensión es a lo que Buber denomina "metafísica"



y constituye para él la condición de posibilidad de la ontología como reflexión crítica sobre lo que se ha manifestado en la metafísica. De manera que, para Buber, la relevancia fenomenológica del ser asume un valor indicativo y significativo respecto al discurso ontológico (21). El puro análisis fenomenológico revela, según Buber, - al yo constitutivamente inserto en una triple relación, a saber, con el mundo de la naturaleza, con los hombres en su manifestación personal y con las formas espirituales o inteligibles: "Tres son las esferas -escribe- en que surge el mundo de la relación. La primera es la de nuestra vida con la naturaleza (Natur). La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del umbral de la palabra. La segunda esfera es la vida con los demás hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del coloquio (offenbar und sprachgestaltig). Allí podemos dar y aceptar el tú. La tercera esfera es la comunicación con las entidades espirituales (geistigen Wesenheiten). La relación está allí envuelta en nubes, pero se desvela poco a poco; es muda (sprachlos) pero suscita la palabra (sprachzeugen). No distinguimos ningún tú, pero nos sentimos llamados y - respondemos creando formas (bildend), pensando, actuando: decimos con todo nuestro ser la palabra fundamental, aunque no podamos pronunciar "tú" con nuestros labios" (22). En el fondo del análisis, pues, aparece la necesidad de una fundamentación que, según Buber, reside en un Tú innato, Absoluto, personal. De manera que fenomenología y ontología son los dos paradigmas que condicionan toda la investigación sobre el apriori del ser considerado como Beziehung. No es posible dejar de pensar en la influencia que en el pensamiento maduro de Buber, tal como ya hemos hecho notar, tiene su periodo - místico-existencial; en concreto interesa resaltar ahora la influencia que en la caracterización de la ontología buberiana tienen sus juveniles investigaciones sobre el Hassidismo y su tentativa de renovación de una Erlebnis de lo Absoluto verificada como diálogo - con el Tú eterno o Persona absoluta, y que configuraba la existencia y el destino del hombre en el espacio de una responsabilidad - hacia el ser y hacia el valor. Su contacto con el Hassidismo influye, pues, sin duda, en Buber y en su toma de posición ontológica - que adopta la relación como principio, una relación en la que vie-

ne descifrado el Ursprung de sí y de todo otro ente situado en el mismo espacio existencial (23). Pero esta posición ontológica queda circunscrita consciente y deliberadamente por una reserva hacia toda formulación teórica sobre esta relación del yo con el Absoluto: "Capta el sentido de la existencia solamente quien, sin retrocesos ni reservas, permanece firme (standhält) ante todo el poder de la realidad y le responde en forma viviente... Aquel que tenga como objetivo la experimentación de la experiencia destruye la espontaneidad del misterio y pasa necesariamente por alto el significado" (24).

Aun así, el discurso ontológico de Buber aspira a ser un discurso radical en un intento de fundamentación de la relación determinando lo que constituye esta relación entre los entes y el ser, entre la persona humana y la Persona absoluta, en una oposición polar yo-tú, de modo tal que la investigación adquiere valor y significado por la justificación teórica de lo que acontece en el ámbito de la existencia, desvelando la estructura originaria de nuestro ser. Pues el yo se capta a sí mismo como dado, necesariamente referido al Ser que configura al yo como yo: "Captándome capto todo lo que me configura como no proveniente de mí y, por tanto, toda la esfera de la egoidad es tal porque el Tú Absoluto ha constituido la egoidad como tal. La relación brota de la realidad efectiva, o sea del ser por Otro" (25).

En el ámbito del yo-tú, que originaría y finalmente intencionalizaría el Tú Absoluto, ocurre, pues, por una parte, un desligamiento, la afirmación del yo separado, para concluir en el afrontamiento de la realidad como ello, como realidad anónima. Proceso de objetivación o cosificación, una de cuyas conclusiones se alcanzaría cuando los filósofos, en lugar de ofrecer el Tú Absoluto, ofrecen su propio sistema; cuando más la idea de Dios (26).

Vamos, pues, al Tú Absoluto desde cualquiera de los encuentros o caminos abiertos pero porque consistimos ontológicamente en venir de ese Absoluto. En semejante relación, implícita o explícita, radica el carácter dialógico de la existencia. La relación yo-tú, por tanto, no puede confundirse ni con una categoría de orden psicoló-

gico, ni con una estructura intramundana de comunicación, aunque - las envuelva; ella habla de un fondo que funda, de un ligamento - primero que religa después, de una realidad dual que estuvo siempre ahí y que pide la libre aceptación de sus supuestos como actos concretos de su tensión, que Buber llama "espíritu" o "amor".

El espíritu, el amor son la respuesta, la responsabilidad del yo en relación con el tú, del tú en relación con el yo. Pero la respuesta, vista en el horizonte intramundano, cosifica de suyo, y en esto consiste "la melancolía de nuestro destino sobre la tierra", como dice Buber (27). Aclarémoslo brevemente con respecto al amor. Se trate del tú humano o del Tí Absoluto, la sustancia misma de la relación, que implica la libertad, pues se instituye como responsabilidad que responde a otro, se mueve en el ámbito del amor que no está en el yo, ni está en el tú, sino entre-los-dos (*zwischen*). Por eso, el amor no se confunde, para Buber, con un simple sentimiento: "Los sentimientos son tenidos por el hombre, el amor acontece; los sentimientos habitan en el hombre, pero el hombre habita en su amor" (28).

Leyendo a Buber, el universo se convierte en tan amplio como posible, y el pensamiento no conoce apenas reposo (29). Pero determinadas cuestiones se imponen inevitablemente: ¿dónde nos conduce, a fin de cuentas, una filosofía de lo inefable?, ¿cuál es el carácter de una teoría que se calla cuando es preciso decir la palabra decisiva?. Tales cuestiones críticas conviene, sin embargo, plantearlas teniendo en cuenta a Buber como discípulo que ha aprendido la lección del irracionalismo de algunos de sus maestros. Toda la generación post-nietzscheana, incluidos Dilthey, Bergson y Heidegger, ¿dejan ellos, en el fondo, una enseñanza duradera?, ¿no es precisamente la filosofía de lo inefable la que, por su ambigüedad, impulsa generalmente a soluciones no demasiado meditadas y que, a la postre, resultan difícilmente comprensibles y aceptables?.

### B).- EL TÚ ABSOLUTO COMO DIMENSION FUNDANTE

De manera que, juntamente con el desarrollo teórico de la diferencia esencial entre experiencia y encuentro, el otro aspecto más característico y fundamental del pensamiento de Buber lo constituye la invocación o interpelación de un Tú eterno, indicado como -dimensión en la que únicamente se hace posible el encuentro con un tú humano; fundamento, pues, en una religación originaria, de toda relación verdaderamente interpersonal. Lo que, en primer lugar, de bemos advertir, ante esto, es que Buber, a nuestro juicio, como to do pensador que intenta pensar de manera radical, lo que busca es comprender, captar de algún modo la relación entre realidad y fun- damento, y más concretamente en su caso, entre la vida humana y el fundamento como unidad de lo múltiple en una síntesis viviente. Se mejante motivo -la tensión unificadora hacia el fundamento- reco rre toda la obra de Buber, penetrando cada vez en más hondos y ele vados niveles por la creciente autoposición de sus supuestos. De -ahí que Buber pueda ser considerado, ante todo, como un pensador -en sentido estricto, sin que apremie, en este momento, adscribir -su aportación a la cosa que llamamos filosofía o a la cosa que lla mamos teología (30). Sólo esto sería relevante: pensador, en senti do riguroso, es aquel que piensa siempre y solamente el fundamento. Y es característica del pensamiento de Buber una indeclinable y cre ciente tensión hacia el fundamento que recorre todas sus etapas.

Así, en las obras del primer período, bajo la influencia del Hassidismo y su religiosidad directa y sin mediaciones, el amor a Dios y a los hombres sería el motivo unificador. Luego, bajo la in fluencia preponderante del maestro Eckhardt -a quien Buber califi ca de pensador más grande de la mística occidental-, y enriquecido por las concepciones orientales, la unidad se busca en el crecien te despertar y renacer de lo Absoluto, subyacente al alma humana. -Para el pensamiento expresado en Daniel. Gespräche von der Verwir- klichung, la unidad se divisa en la tensión del poder y la dirección que avanzan hacia la realidad y el sentido, por el juego de polari dades convergentes. Finalmente, en el último período, en el corres-

pondiente al yo-tú, se descubre como unidad de un diálogo cuyos - extremos constitutivos, yo y tú, se sostienen y se religan precisamente en el zwischen que los promueve, los fundamenta y los abre a un cumplimiento procesual.

El yo-tú, tal como Buber lo expresa, no puede ni debe ser - pensado como una conclusión, como un precipitado del pensamiento, de la experiencia o de la existencia misma, tal como hacen algunos intérpretes (31). El menciona la realidad misma que funda la existencia y, en su propio fundamento, establece el ámbito de la comunicación primordial y de las comunicaciones fácticas. Por eso, lo fundante es, al fin, la protopalabra yo-Tú Absoluto, que muestra el ser en la palabra y la palabra en el ser, y que constituye el - cimiento básico del pensamiento buberiano. He aquí, pues, el trasfondo de la afirmación buberiana de que la espiritualidad del hombre, o sea, su religiosidad, está en el hecho, para el hombre, de ser-con el hombre, y no perdido en la masa ni abandonado en su soledad, y que significa no sólo el carácter religioso de las relaciones interhumanas, sino también, inversamente, la posibilidad originaria y la actualización de la relación con lo Absoluto, con lo Invisible, con lo no-dado, en la aproximación por el hombre al otro hombre interpelado como tú.

Como queda suficientemente dicho en lo que precede, para Buber, el encuentro no "se representa" en uno o en otro de los participantes, ni tampoco en una unidad espacial neutra que los abarque y determine, sino que tiene lugar, muy precisamente, entre-los-dos, en una dimensión que no es accesible más que a ellos. G. Marcel, en su Journal Métaphysique, descubrirá también la necesidad de pensar con fuerza este entre-los-dos; el valor eminente de la autarquía, de la suficiencia de sí mismo a sí mismo es denunciada en la afirmación de que "sólo una relación de ser a ser puede llamarse verdaderamente espiritual" (32). Marcel comparte con Buber ese cuestionamiento del primado espiritual, que en la tradición occidental, - se ha conferido al acto intelectual del saber considerado como acto espiritual por excelencia. El reverso de este cuestionamiento es, - para ambos filósofos, la búsqueda de una plenitud de la existencia

entera y de una presencia que, en la objetividad de las cosas a conocer, se limita y se deforma. Lo que permite a estos filósofos - elevar al rango de categorías -de existenciales, como se dice desde Heidegger- términos concretos de resonancia antropológica que, hasta entonces, sólo aparecían en psicología.

Pero tanto para Buber como para Marcel, la relación en torno a la cual la plenitud humana se concreta y se actualiza no tiene el carácter de una intencionalidad tematizadora de la experiencia, sino el de una interpeñación del otro, un encuentro interpersonal; no es la verdad la significación última de esta relación, sino la socialidad irreductible a un conocimiento. Pero, aun rompiendo, en la descripción de la relación, con una ontología del objeto y de la sustancia, Buber ha caracterizado la relación yo-tú en términos de ser; - el zwischen es una categoría del ser. Siguiendo la letra de los textos, el ser, la presencia permanece como última referencia del sentido. Sería, sin embargo, interesante estudiar si los dos filósofos, Buber y Marcel, se vuelven hacia el lenguaje ontológico por el mismo motivo; si en Buber, la ruptura con la ontología no aparece, de hecho, de manera más radical; si la persistencia de la ontología en - él no es más insólita que en Marcel quien, liberado de toda escuela y de toda escolástica, y tan deliberadamente hostil a una interpretación objetivista del ser, permanece sin embargo profundamente enraizado, a pesar de todas las transformaciones que la noción de tú - introduce, en la ontología. Permanecería, entonces, fiel a la vieja tradición occidental para la que la suprema cualificación de lo divino viene a identificarse con el ser, y para la que toda relación con el ser es, a fin de cuentas, reductible a una experiencia, a un saber, permaneciendo modalidad de este ser: "Para la filosofía que afirma la originalidad de la relación yo-tú, la socialidad es irreductible a la experiencia de la socialidad, que -rectitud extrema-, no se dobla sobre sí misma, como el esse del ser, el cual siempre se da a la comprensión del ser acreditando, siempre de nuevo, el idealismo; arranca del inter-esse, cuyo sentido sólo tiene significado en un pensamiento absolutamente recto; la reflexión solamente encontraría en él una ambigüedad" (33).

Ya en su toma de posición en relación con la querella medieval de los universales, Buber prefiere el nominalismo (34). Rehusa la tendencia que no reconocería el absoluto más que en lo universal y, por consiguiente, implicaría el privilegio del conocimiento. Este, el conocimiento, implicaría, hasta en el monismo spinozista, una evasión fuera de la experiencia vivida (35). Contemplación, vida visual, óptica, es decir, recurso a las nociones ideales. El saber del objeto, imposible sin idealización, no sería más que el témpano helado de un estado existencial. Pondría fin a la plenitud existencial contenida en el encuentro, en la relación entre personas singulares; relación que no reposa más que sobre la pura coexistencia - del yo con el Tú Absoluto, pues "cada tú particular abre una perspectiva sobre el Tú Absoluto; mediante cada tú particular la palabra fundamental se dirige al Tú eterno. A través de esa relación - con los tú particulares, se realizan y dejan de realizarse las relaciones entre ellos" (36).

Preguntarse cómo una relación tal entre la singularidad del yo y el Tú Absoluto es posible solamente puede hacerse desde la su posición de lo que, según el mensaje de Buber, está superado: la preocupación por un principio unitario bajo la dualidad esencial - esencial de la relación o sobre ella misma. La tesis fundamental de Buber es que "al principio es la relación", y que el mundo concreto bajo el cual esta relación se actualiza es el lenguaje, que va así hasta el borde de la divinidad. El diálogo no es, entonces, en este pensamiento, una metáfora. En sus análisis, Buber insiste sobre el movimiento inherente a la palabra que no puede estar contenida en aquel que la enuncia sino que se apodera del que la escucha y la acoge, y le transforma respondiendo. La palabra es el entre-los-dos, el zwischen. El diálogo funciona no como una síntesis de la relación, sino como su despliegue propio.

Más allá de la esencia inmediata del encuentro, que se actualiza en el zwischen de la palabra, no se puede captar nada sin merma de la presencia: "La relación a través del lenguaje es pensada por Buber como una trascendencia irreductible a la inmanencia" (37). Y la "ontología" -puesto que ontología es a fin de cuentas- que -

así se dibuja, toma de esta trascendencia irreductible toda su significación (38).

En el pensamiento de Buber, decir yo-tú, decir yo-Tú Absoluto, es esta-r en una relación absoluta, no habiendo tras ella ningún otro principio fundador que ella misma. Se descarta necesariamente la suposición, tras ella, de cualquier realidad que, en último término, habría de ser concebida sobre el modelo de los objetos, de las idealidades o de cualquier sistema cerrado. Se trata, en cambio, de una vía concreta que se desborda y que conduce al hombre al corazón de su ser, donde está religado en la relación originaria; - en el centro de su ser, que no es enteramente suyo: "No somos enteramente por nosotros mismos" (39). De manera que "el acontecimiento incondicional del encuentro desborda pensamiento y ser. Es un puro diálogo, pura relación que ninguna presencia común espiritual envuelve... Estoy vuelto al otro, no a causa de una proximidad física o - psíquica, ni tampoco en virtud de nuestra unión sustancial, sino porque el tú es absolutamente otro" (40).

La obra de Buber no es sólo el descubrimiento, a guisa de novedad intelectual, junto a la objetivación, de una "curiosa" relación denominada relación yo-tú. Para la historia de las ideas, esta ascensión a lo Absoluto como a un Tú eterno o a un absolutamente otro, habría de testimoniar significativamente el final de cierta "metafísica del objeto" en la que Dios se deduce como lo Incondicionado a partir de este objeto, por un movimiento de inferencia o fundamentación; y al mismo tiempo atestiguaría el cuestionamiento de la exclusiva "inteligibilidad" del fundamento como cuestiona también la objetivación y la tematización como únicas fuentes del sentido.

Así pues, la relación de trascendencia, pensada por Buber como última e irreductible en el yo-tú, y que ninguna unidad más profunda viene a envolver, tiene su lugar propio en el lenguaje. Sin embargo, nos preguntábamos más arriba: ¿está el lenguaje a la medida de la inmediatez de esta relación?. "Sin duda -escribe G. Marcel- la intuición fundamental de Buber queda a mis ojos incondicionalmente válida, pero subsiste la cuestión de saber cómo puede ella pasarse al plano del lenguaje sin degenerar por ello. Porque esta -



trasposición conlleva graves dificultades" (41). Hay que hacer notar, sin embargo, que para Marcel pesa sobre el lenguaje la desconfianza bergsoniana: el lenguaje sería inadecuado para la verdad de la vida interior, puesto que el yo-tú es vivido como inmediatez misma de la copresencia y, por consiguiente, por encima de las palabras, por encima del diálogo. Su estructura es, en efecto, abordada por Marcel a través de las nociones de "encarnación humana" y de "misterio ontológico" (42). Para Buber, en esa interpelación en la que la palabra tú es dirigida como invocación al otro, resuena una llamada, acontecimiento que está fuera de toda mediación, pues lo esencial en esa irreductibilidad de la asociación con el otro a ningún saber de experiencia es el pronunciamiento de la independencia del yo-tú, inconvertible en yo-ello. Que el tú por excelencia signifique Tú Absoluto quiere decir que decir "tú" no es una "intención", sino más bien un compromiso con lo Invisible, y con lo Invisible - pensado no solamente como no-sensible, sino como lo de por sí incognoscible, no tematizable y de lo que, en frase de Wittgenstein, "no se puede decir nada". Decir "tú" a lo Invisible abre, sin embargo, una dimensión de sentido en la que, contrariamente a todas las demás dimensiones del pensamiento, no se hace ningún reconocimiento de la esencia representada, contenida, en lo "dicho". Por tanto, ni representación, ni saber, ni "ontología" en último término, sino dimensión en la que se sitúa el otro interpelado como tú, o sea, - en el lenguaje de Buber, "metafísica" como condición previa (43).

Dimensión de sentido en la que el hombre encuentra al otro hombre, dimensión ética que precisa y determina el carácter religioso, la excelencia y elevación de la relación yo-Tú eterno: "La relación con el otro no es posible más que en la estela -ya sea ignorada o explícita- de la religación originaria; e inversamente, - describiendo un círculo, que no tiene nada de vicioso, es a partir de la relación con el tú humano que Buber retoma la relación misma con el Tú eterno, encontrándose ésta, a fin de cuentas, fundamento de aquella" (44). Y esto incluso si la relación retomada en la relación con el otro es entendida en unos niveles que no tienen nada de ética, como son el mundo de la naturaleza o el de las entidades espirituales (geistigen Wesenheiten).

Ética, pues, de heteronomía que se perfila, no como servidumbre, sino como servicio a Dios a través de la responsabilidad por el prójimo frente a quien yo soy irremplazable. Con ella tal vez se sitúa Buber -y con él todo el pensamiento dialógico- más allá del dilema libertad / no libertad. Interpretación ética de la transcendencia, que no puede resultar bien entendida cuando se quiere -ver en la relación yo-tú solamente una forma, aunque privilegiada, de la presencia, en el sentido de una nueva modalidad del ser.

NOTAS AL CAPITULO VII

- (1) ID 22
- (2) M.G. CASAS, o.c., 41
- (3) Summa Theol. I q. 13 a 7 . Es difícil el pensamiento de la relación como categoría primaria del ser, sobre todo debido a la propensión de nuestra mente a considerar el ser como "ese objeto ante mí". La relación no puede aparecer entonces más que como una operación del espíritu que establece lazos entre las cosas. Repugna conferir a la relación una real consistencia ontológica. Pero una filosofía de la relación que a la vez supere e integre esta posición del sentido común es indispensable como presupuesto para esclarecer adecuadamente el problema del conocimiento del otro.
- (4) En rigor habría que decir "con la metafísica ulterior a Husserl", y no "ulterior a Descartes", porque como aquél puso de manifiesto, Descartes no supo ser integralmente fiel al camino por él mismo iniciado. Lo mismo habría que decir de Kant, según Ortega, pues Kant vió que el ser solamente tiene sentido como pregunta de un sujeto, el sujeto que soy, pero no supo desarrollar su genial hallazgo.
- (5) Cfr. J. de FINANCE, Conocimiento del ser, trad. cast. de S. Caballero, Madrid 1971, 465.
- (6) M. LEDOUX, Philosophie de la relation à autrui, en L'homme et son prochain, Congrès des sociétés de philosophie de langue française, Toulouse 1956, París 1957, 199, Cfr. también la obra C. MERCIER, Métaphysique générale ou Ontologie, 6ª ed., Louvain-París 1919, 36
- (7) Para lo que sigue Cfr. M. HEIDEGGER, El ser y el tiempo, trad. cast. de J. Gaos, México 1968, Primera sección de la Primera parte; Cfr. también J. M. NAVARRO CORDON, Sentido de la ontología fundamental de Heidegger, en Anales del Seminario de Metafísica, vol. I, Madrid 1966, 29-51
- (8) M. HEIDEGGER, o.c., 115

- (9) M. HEIDEGGER, o.c., 118
- (10) PM 87
- (11) PM 88
- (12) M. HEIDEGGER, o.c., 264
- (13) PM 94
- (14) PM 95
- (15) PM 97
- (16) PM 100
- (17) ID 48
- (18) ID 72
- (19) ID 73
- (20) Estos son los términos concretos de la crítica: "Begegnung ist, dem Grundansatz der Dialogik zufolge, die Widerfahrnis des Angesprochenwerdens, und auch diese Widerfahrnis soll nur die Wirklichkeit anzeigen, die weder meiner noch der fremden Subjektivität anhängt, sondern im Zwischen waltet, Buber nennt das Zwischen die Wirklichkeit schlechthin oder das "Sein" selber, und nur weil er das tut, sind wir berechtigt, seine Philosophie als eine Ontologie des Zwischen zu kennzeichnen. Aber diese Ontologie bleibt auch am Ende ihres Weges negativ, weil sie das Sein nur in der Vernichtung dessen, was es nicht ist, aufzeigen kann. Freilich ist das philosophisch angehbare Ziel für Buber nicht das Letzte überhaupt. Ist es doch selber nur gesetzt in der Übersetzung der ursprünglichen Glaubenserfahrung, die in ihrer Ursprünglichkeit not wendig über es hinausgreift. Und so geht der Weg von der Ontologie weiter zu einer "Theologie" des Zwischen. Diese Quasi-Theologie fällt einerseits noch in den philosophischen Bereich, in den sich die Glaubenserfahrung übersetzt, und ist doch andererseits, als Logos des Geglaubten, schon die unmittelbare Bekundung der Glaubenserfahrung selbst. Sofern sie das oberste Stockwerk des philosophischen Gedankengebäudes bewohnt, erreicht in ihr auch die

Negativität ihren höchsten Grad: der Gedanke bringt sich nicht einmal mehr zu negativen Begriffen, sondern bricht aus der - der Sprache der Befriffs in die Bildersprache aus. Sofern sie hingegen unmittelbares Zeugnis ablegt von der Glaubenserfahrung, erlöst sie die Ontologie aus ihrer Negativität. Indes - ist die Positivität, die sie gewährt, eben nicht die Positivität der Ontologie sondern die der Theologie. Was das bedeutet, lässt sich hier nur noch andeuten" M. THEUNISSEN, Bubers negative Ontologie des Zwischen, ed. cit., 328-329

- (21) E. Gilson ha puntualizado perspicazmente la relación entre fenomenología y ontología: "La phénoménologie comence au point précis où la pensée s'efforce de saisir l'exister dans sa fonction propre de cause de l'être, c'est-à-dire dans son activité vitale et toujours inventive" E. GILSON, L'être et l'essence, París 1948, 227-228
- (22) ID 13
- (23) La concepción buberiana de la relación yo-tú no tiene, en último término más que un sólo vector: parte del yo para reconciliarle con unas condiciones extranjeras a él, para conducirlo a una realidad que no puede llamarse más que divina, porque no contiene ni dualismo ni desgarramiento ni mal. Con ello, estamos ante un pensamiento en el cual el tema de una perspectiva de lo divino, integrado en el plan filosófico, significa mucho más el intento de una ontología integral que una enseñanza moral. Cfr. P. EDWARDS, Buber and Buberism. A critical evaluation, Lawrence 1970, 41 ss
- (24) GF 35
- (25) A. BABOLIN, o.c., 118
- (26) Conviene recordar en este punto lo que antes decíamos en el sentido de que los periodos señalados por M.S. Friedman en The life of dialogue, para indicar el despliegue del pensamiento de Buber, no pueden ni deben ser comprendidos como compartimentos cronológicos, ni siquiera sistemáticos, de carácter cerrado. Más bien, utilizando la terminología hegeliana, se moverían en una dialéctica de conservación y superación (aufheben) que avanza hacia la conquista no sólo de su meta, sino de su presupuesto original, de su punto de partida. En este sentido, M.G. Casas, comentando esta obra de Friedman, escribe: "La piedad hassídica, que está en la base formando cuerpo con la vida misma de Buber y donde el hombre aparece como cooperador de Dios en el cumplimiento mesiánico, se conserva y se su-

para en la mística, donde Dios aparece como emergencia en el alma del hombre, como advenimiento de Dios y del hombre, que incluye al mundo en su síntesis total. Momento místico de unificación que a su vez se conserva y se supera en la realización existencial, para asumirse y levantarse finalmente en el ámbito dialógico. Pero éste, como marcha hacia una última ratio, hacia un último centro de fundamentación ontológica, el Tú Absoluto, lo que hace, en realidad, es descubrirlo por una especie de retorno a su propio fundamento. La relación - originaria, como relación yo-tú, estaba, pues, implícita en el período hassídico, sostenía oscuramente la unión mística, dinamizaba la existencia realizadora, pero se hace explícita y se tematiza formalmente en la expresión madura del pensamiento dialógico de Ich und Du" M.G. CASAS, o.c., 41-42

- (27) "Was aber so zum Es sich gewandelt hat, dem ist, dem zum Ding unter Dingen Erstarrten, der Sinn und die Bestimmung eingetan, dass es sich immer wieder entwandle. Immer wieder -so war es gemeint in der Stunde des Geistes, als er sich dem Menschen antat und die Antwort in ihm zeugte- soll das Gegenständliche zu Gegenwart entbrennen, einkehren zum Element, daraus es kam, von Menschen gegenwärtig geschaut und gelebt werden" ID 42.
- (28) Nos permitimos hacer otra alusión correctiva a la traducción castellana de este párrafo hecha por Horacio Crespo. Texto - alemán: "Gefühle werden gehabt; die Liebe geschieht. Gefühle - wohnen in Menschen, aber der Mensch wohnt in seiner Liebe", ID 22. Este texto va seguido de una explicación que creo ha sido mal traducida: "Das ist keine Metapher sonder die Wirklichkeit: die Liebe haftet dem Ich nicht an, so dass sie das Du nur zum Inhalt zum Gegenstand hätte; sie ist zwischen Ich und Du", Ibidem. Digo mal traducida porque en la traducción citada de la editorial Nueva Visión se dice exactamente lo contrario: "No hay en esto metáfora, es la realidad. El amor es un sentimiento que se adhiere al yo de manera que el tú sea su contenido u objeto; el amor está entre el yo y el tú" (p. 19). Lo que ha dicho Buber es que "el amor no se adhiere al yo de manera que el tú sea su contenido como objeto". Son dos desinterpretaciones: se dice que el amor es un sentimiento, cosa que Buber niega; luego que como sentimiento, se adhiere al yo de manera que el tú sea su objeto, cuando el texto alemán expresamente niega esa adhesión y su consecuencia: tener al tú como contenido u objeto. Además, el uso de "sea" para traducir el verbo alemán "hätte" agrava la cosa. Buber dice: "Gefühle werden gehabt, die Liebe geschieht". Es decir, - "los sentimientos son tenidos, pero el amor no". Lo que Buber dice es que el amor no adhiere al yo de manera que éste "tenga" (hätte) al tú como contenido, como objeto. Hay una confusión entre ser y tener, introducida por la traducción, inadmisibles no sólo en la literalidad del texto, sino en todo el contexto del pensar buberiano mismo.

- (29) Una cosa al menos nos es clara leyendo a este pensador: que sus posiciones fundamentales se plantean sobre un plan en el que una teoría general de la realidad se convierte en posible. Su investigación de la unidad -aun sobre la base de consideraciones de orden místico- está presente en todos los aspectos de su filosofía, y no es diferente de lo que se ha visto siempre en filosofía. Cfr. a este respecto el interesante ensayo de R.E. WOOD, Martin Buber's Ontology, Evanston 1969, sobre todo los capítulos 5 y 6, pp.87-123.
- (30) "In seiner philosophischen Rechenschaft bestimmt Buber sein Verhältnis zur Philosophie und zur Theologie. Er sei, so meint er, weder einfachhin als Philosoph noch als Theologe zu klassifizieren. Während er aber mit der Theologie gar nichts zu tun haben will, legt er Wert auf die Feststellung, dass - sein Denken in gewisser Hinsicht durchaus philosophisch ist. In gewisser Hinsicht !. Bubers Denken ist, seinem Selbstverständnis zufolge, nicht philosophisch, sofern es einer "Glaubenserfahrung" entspringt. Jedoch wird es dadurch philosophisch, dass Buber versucht, diese Glaubenserfahrung in die Sprache - des Begriffs zu übersetzen. Ich möchte hier nur von demjenigen Teil des Buberschen Werkes handeln, in dem eine derartige Übersetzung vornehmlich von der Schrift "Ich und Du", in welcher Buber seine Glaubenserfahrung erstmalig und für alle späteren Arbeiten grundlegend philosophisch mitgeteilt hat", M. THEUNISSEN, Bubers negative Ontologie des Zwischen, art. cit., 319.
- (31) A. BABOLIN, o.c., 248 ss; Cfr. también Z. BALOCH, Martin Buber und die Welt des Es, en Zeitschrift für Philosophische Forschung Schlehdorf, Meisenheim/Gran 1969 (20), 81-110.
- (32) G. MARCEL, Journal Métaphysique, ed. cit., 207
- (33) E. LEVINAS, Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie, ed. cit., 510
- (34) LZR 99
- (35) Una sugestiva comparación entre ambos autores en R. BIRNBAUM, Baruch Spinoza and Martin Buber: dialectic and dialogue, en The Personalist, Los Angeles 1967 (48), 119-128
- (36) ID 73
- (37) E. BISER, Martin Buber, en Hochland, München 1962 (55), 218

- (38) G. Marcel, en los estudios que le consagra, reconoce las posiciones de Buber si bien afirma haber ido menos lejos en la vía común en lo que concierne a la elucidación de este aspecto estructural de la situación humana fundamental. Pero - por sus reservas, que van en apariencia sobre puntos de detalle, se manifiesta una actitud filosófica diferente. Muy significativo, por ejemplo, resulta el reproche que le dirige a Buber por designar con la palabra Gegenwartigkeit la situación de la relación yo-tú. No es, ciertamente, la referencia a la presencia, en tanto que modalidad del ser, el implícito recurso a la ontología, lo que le parece reprehensible, sino la idea del gegen, evocando el gegen de la Gegenständlichkeit, y sugiriendo la posibilidad de una pura exterioridad, cuando lo que es invocado como trascendente, según Marcel, funda ya esta - invocación misma y al invocante. Cfr. G. MARCEL, I and Thou, en PhMB, p. 35 y 39 ss.
- (39) GF 88
- (40) E. BISER, o.c., 220
- (41) G. MARCEL, L'antropologie philosophique de Martin Buber, en Martin Buber, l'homme et le philosophe, ed. cit., p. 38
- (42) No obstante, incluso si Marcel piensa deber hacer remontar el yo-tú a una ligazón previa y más profunda y que no es dialogal, a saber, a la estructura de la encarnación y del misterio ontológico, cabría preguntarse si su crítica del lenguaje como elemento de la relación, no es independiente de sus posiciones fundamentales.
- (43) La célebre tesis de Brentano, que no cesó jamás de preocupar a Husserl: todo fenómeno psíquico es, o bien una representación, o bien está fundado en una representación, ¿no quedaría contradicha por la relación yo-tú que ningún yo-ello tiene que fundar?. Véase sobre la contestación de la "autonomía" del yo-tú, el libro de Y. BLOCH, Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers, Heidelberg 1977
- (44) E. LEVINAS, Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie, ed. cit., 508



CAPITULO VIII.- UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA COMO EXPLICITACION  
DEL PRINCIPIO DIALOGICO

A).- EL HOMBRE-EN-RELACION COMO PUNTO DE PARTIDA: CRITICA  
A LA ANTROPOLOGIA DEL YO SOLITARIO

Cuando Lessing comentó, en 1753, en la Vossische Zeitung, el Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, de - Voltaire, señalaba que el hombre es la ocupación más noble del hom bre, y agregaba que cabe que uno se ocupe de este objeto de dos ma neras: o se considera al hombre en particular, o se le considera en general: "Es difícil -añade- concluir que sea la ocupación más no ble si se le considere de la primera manera. Pues al conocer a los hombres en particular, ¿qué es lo que conocemos sino locos o malva dos?. Muy otra cosa sucede si se mira al hombre en general. En es ta consideración se nos revela como algo grande y de origen divino. Piénsese en las hazañas realizadas por el hombre, en cómo dilata - día a día las fronteras de su entendimiento, en la sabiduría que - impera en sus leyes, en la laboriosidad que muestran sus monumen tos" (1). Son palabras que reflejan la apreciación exactamente opues ta, respecto al enfoque de la cuestión antropológica, a la que de fiende y representa Martin Buber.

Muchos pensadores han sostenido que lo que más importa en el hombre no es lo humano individual, sino lo común, cualquiera que sea la manera en que designen eso común en el hombre singular. En - contraste con ellos, otros pensadores han creído que solamente el - hombre individual es digno de atención. Al igual que Unamuno, cuan do contrapone lo humano y la humanitas, y frente al bípedo implume, el zoon politikón, el contratante social, el homo oeconomicus, la - res cogitans, el sujeto trascendental, y otras abstracciones, cree - que es "este hombre concreto de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, juega y duerme, el verdadero sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía" (2), lo peculiar de Buber es propugnar un mé todo de concretez y de inmediata aproximación a los problemas huma nos. Este método adopta como lema el de la fenomenología, o sea, "a las cosas mismas" (zu den Sachen selbst), frente a las construccio nes en el aire, a los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo en apariencia rigurosos, frente a las cuestiones -

aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como "problemas" (3). Buber suscribe estas exigencias metodológicas que Heidegger expresa pero las reconduce a sus propias posiciones.

En efecto, tanto Buber como Heidegger -siguiendo ambos a Kierkegaard- parten de la "soledad metodológica" del hombre, pero la interpretan de diferente manera. Para Heidegger, que filosofa al margen de toda idea de un Dios personal, la soledad del hombre no puede resolverse por el "salto a la fe" kierkegaardiano. De ahí su definición del hombre como "ser para la muerte". El correlativo de la soledad metodológica es, para él, la nihilidad ontológica. Buber, en cambio, acepta la reducción antropológica del método dialéctico realizada por L. Feuerbach, no en cuanto implica un materialismo integral, sino en cuanto que, en los términos en que Feuerbach la propone, "jamás se había reclamado con semejante fuerza una antropología filosófica", en opinión de Buber (4).

Buber observa, en concreto, que Hegel, en su juventud, acogió la sugerencia kantiana y habló de "cada hombre", "de la persona real de la que tiene que arrancar en serio una antropología filosófica - genuina"; pero, agrega, "en vano buscaremos este planteamiento del problema en el Hegel de después, el que ha influido en el pensamiento de una centuria, y hasta me atrevería a decir que en balde se buscaría en él al hombre real" (5). Marx, a su vez, expuso una doctrina a la que Buber considera válida en cuanto que es efectivamente - la vida social, como toda vida, la que engendra las fuerzas que podrán renovarla; "pero no tiene Marx razón -escribe- porque la vida humana, a la que pertenece lo social, se diferencia de todos los demás géneros de vida en que, en ella, quien decide es una fuerza diferente de todas las demás fuerzas: se diferencia, en efecto, de ellas en que no representa una cantidad, sino que da a conocer la medida de su potencia en la acción misma" (6). Buber considera que semejante doctrina puede seguir imperando "mientras no se enfrente con un momento histórico en el que se haga sentir en grado espantoso la problemática de la decisión humana" (7). Marx, a pesar de su reducción sociológica, sigue las huellas de Hegel al introducir en su - consideración del futuro "un tiempo que es ajeno a la realidad del

hombre". No existe aquí -observa Buber- el problema de la realidad del hombre (8).

Buber parte de la idea de que la reflexión sobre el hombre, el esfuerzo teórico para resolver la cuestión antropológica, solamente aparece cuando el hombre se convierte en interrogante, en problema para sí mismo: "En la historia del pensamiento humano -escribe- yo distingo las épocas de Behaustheit y las épocas de Hauslosigkeit; en las primeras, el hombre vive en el mundo como en una casa, mientras que en las segundas vive en el mundo como a la intemperie. En las primeras, la reflexión antropológica no es más que una parte de la reflexión cosmológica; en las segundas, la reflexión antropológica gana en profundidad y, con ello, consigue su independencia" (9).

Así, en el aristotelismo, por ejemplo, la antropología se integra en la cosmología. El hombre no es aquí un problema para sí mismo, sino sólo "un caso", una cosa entre las demás cosas del mundo, -una especie objetivamente captable entre otras muchas, y no ya un forastero como el hombre de Platón; un hombre que goza de aposento propio en la gran mansión del mundo. Pero el mundo de Aristóteles -estaba destinado a derrumbarse, y ello, ante todo, según Buber, porque el pensamiento, tanto iranio como cristiano, no admitiría verdades fuera de un cierto dualismo; el hombre se aparecería a sí mismo como el teatro de una lucha entre las fuerzas de las tinieblas y las fuerzas de la luz. Así se desarrollará, ante todo en San Agustín, -una problemática que tiene su principio en un asombro fundamental -en presencia del hombre. Agustín enuncia, por primera vez, la pregunta antropológica, tanto en relación a sí mismo como al ser humano en general: Quid ergo sum, Deus meus?, Quae natura mea?. El hombre agustiniano se asombra de lo que, en el hombre en general, no puede ser comprendido como una parte del mundo, como una cosa entre cosas. En el pensamiento medieval, una nueva morada va a construirse para el hombre, pero reposará sobre la fe y no, como en los antiguos, sobre una cosmología. La expresión poética de esta nueva mansión, en la que el hombre puede aposentarse, fué realizada por Dante y su formulación conceptual corresponde a la obra filosófica y teo-

lógica de Sto. Tomás de Aquino (10). Esta nueva morada será también destruída hasta sus cimientos, y aquí es el nombre de Pascal el que debe ser ante todo considerado, pues nadie ha visto tan claramente como él la singularidad propia de la situación del hombre en el mundo: "Pascal experimenta bajo la bóveda del cielo estrellado no sólo su sublimidad, como le ocurrirá a Kant, sino, y con más fuerza, su carácter inquietante -le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie-. Con claridad llega a percatarse de la limitación y provisionalidad del hombre -Combien de royaumes nous ignorent!... Es la parquedad del hombre que se encuentra en una soledad de hondura desconocida hasta entonces, y que, por ello, es capaz de pronunciar la cuestión antropológica: ¿qué es un hombre en el infinito?" (11). El hombre es el ser que conoce su situación en el mundo y que puede ampliar este conocimiento. Pero lo decisivo no es que sea la única criatura que se atreve a penetrar en el mundo para conocerlo, sino el hecho de conocer su relación entre él y el mundo. Con ello, en medio del mundo, ha surgido algo que puede encararse con él. Esto quiere decir -apunta Buber- que este "en medio de" tiene su problemática especial. La grandiosa tentativa de Spinoza parecerá establecer la unidad así escindida. Pero tal reconciliación no se operará más que en algunos sabios, y guardará el carácter de una solución puramente abstracta.

Kant parece resolver la antinomia pascaliana cuando responde a Pascal, según palabras de G. Marcel, del siguiente modo: "Lo que en el mundo se te opone, el secreto de su espacio y de su tiempo, es el secreto de tu propia captación del mundo y de tu propia esencia. Por consiguiente tu cuestión qué es el hombre es la cuestión fundamental a la que se debe buscar una respuesta" (12). Pero a esta cuestión, la propia filosofía de Kant no aporta respuesta concreta. El panlogismo hegeliano pretenderá dar al hombre una nueva definición de sí mismo, estableciendo que el orden de la historia no es más que la realización del Espíritu Absoluto. Pero este triunfo será de corta duración. La angustia pascaliana seguirá sin apaciguarse; ante todo -observa Buber- porque una concepción que se funda en el tiempo no podrá jamás procurar el mismo sentimiento de

seguridad que una concepción fundada en el espacio: "Lo que se ha perdido es un elemento de confianza que una filosofía del devenir parece incapaz de salvaguardar" (13). Pero será un discípulo de Hegel, Feuerbach, quien aportará la línea programática para una adecuada solución a la cuestión antropológica, expresada en el siguiente texto, que para nosotros adquiere toda su relevancia tras lo dicho en capítulos precedentes: "El individuo no tiene en sí la esencia del ser humano, ni como ser moral ni como ser pensante. La esencia del hombre está contenida en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya sobre la realidad de la diferencia entre yo y tú" (14). Fórmula decisiva de la que nuestro autor dice que, desde su juventud, ha sido para él una especie de lema. Marx no había acogido, en su concepto de sociedad, este elemento de la relación entre yo y tú como realmente diferentes, sino que opone a un individualismo ajeno a la realidad, un colectivismo no menos irreal. Feuerbach, en cambio, inicia con este pasaje el descubrimiento del tú, "tan preñado de consecuencias como el descubrimiento del yo que hizo el idealismo, y que debe conducir a un segundo recomenzar del pensamiento europeo que nos lleva más allá del arranque cartesiano de la filosofía moderna" (15). Partiendo de esta idea, Buber va a intentar fundamentar una antropología que supere tanto la antropología individualista como la antropología colectivista, cada una de las cuales subraya con exclusividad uno de los polos de la existencia humana: el subjetivo y el objetivo.

Nietzsche, que parece deber a Feuerbach más de lo que suele comúnmente admitirse, ha tenido el mérito de plantear el problema antropológico en toda su amplitud. El ha comprendido que el hombre es esencialmente un problema para sí mismo (16). Pero la solución que propone no puede ser retenida, pues la noción de "voluntad de poder" es muy ambigua y su empleo tiene por consecuencia "una falsa y peligrosa concepción de la grandeza y un desconocimiento de la responsabilidad característica del hombre superior" (17). Esto podría, sin duda, ser contestado, pero no es nuestro objetivo detenernos en este aspecto.

Husserl, por su parte, insistió en su obra sobre la crisis

de la ciencia europea, en la necesidad para el hombre de tomar conciencia de su situación. Buber resume las tres proposiciones que expuso Husserl y que dicen relación al tema: 1º "El fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión"; 2º "Si el hombre se convierte en problema metafísico es que se halla en cuestión como ser racional"; 3º "La hombría consiste, esencialmente, en un ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente". Para Buber, la importancia de las proposiciones radica en que Husserl asegura que los individuos aislados no constituyen la esencia del hombre (18).

Pero para Buber será, sin duda alguna, Kierkegaard quien prepara el advenimiento de la verdadera antropología filosófica; es Kierkegaard quien prepara el terreno sobre el cual la intuición profunda de Feuerbach debía manifestar toda su fecundidad.

Para Buber, pues, desde el momento en que el hombre es considerado no más que como elemento de una especie de individuos aislados en sí mismos, pero que se juntan debido a emociones o a utilidades comunes, no puede haber una auténtica antropología filosófica. La concepción abstracta del hombre como fundamentalmente un yo solitario que, por generalización, se extiende a cada uno de los individuos de la especie humana —a la manera de las nociones de res cogitans o de homo faber—, tiene como consecuencia, según Buber, una virtual anulación de lo que el hombre es. Cuando un hombre existe como ser aislado, lo hace a costa de renunciar a su status específicamente humano, a lo que le es más propio, contentándose con ser algo menos que un hombre. En consecuencia, una teoría basada en una noción de la esencia humana como algo aislado, está basada en una "formidable abstracción". De modo que si el único modo de concebir adecuadamente al hombre tiene que ser recurriendo a una manipulación intelectual de abstracciones irreales, entonces una genuina antropología filosófica es imposible. Por el contrario, si hubiera una manera de concebir al hombre en su ser concreto, ella sería la condición de posibilidad de una auténtica antropología filosófica. Buber propone este modo de concebir al hombre en su ser concreto partiendo —para su estudio no de la categoría de sustancia, sino de la de rela

ción (Verhältnis) y especificando el tipo de relación a la que se refiere como Beziehung (19). En ello se fundamenta lo que, a nuestro modo de ver, peculiariza y distingue a la antropología filosófica de Buber de otros intentos en este campo.

Respecto a la idea de Buber de que la antropología filosófica sólo ha conseguido llegar a plantearse como disciplina en nuestra época, pueden hacerse algunas matizaciones. Pues si la antropología filosófica significa estudio de la naturaleza esencial del hombre, considerando tal estudio como base y centro de toda filosofía, entonces habría motivos para suponer que algunos filósofos del pasado, como Sócrates o Aristóteles, fueron verdaderos antropólogos. La caracterización que Aristóteles, en concreto, hace del hombre como logikós y politikós parece estar en la base de más de una filosofía. ¿En qué sentido se justificaría, pues, decir que la antropología filosófica solamente en nuestra época ha obtenido carta de naturaleza? Descubrir la respuesta a esta pregunta histórico-crítica es lo que Buber hace con el fin de definir su posición concreta.

En la segunda parte de Das Problem des Menschen, Buber da dos razones en apoyo de su afirmación de que sólo en nuestra época llega la antropología filosófica a ser una disciplina con entidad propia. Un primer factor lo constituye la emancipación progresiva del hombre de grupos comunitarios -tribu, gremio, municipio, comunidad- no lo bastante grandes como para impedir entre los miembros que los integran una relación constante de mutuo conocimiento y apoyo, y que ha hecho perder al hombre de las sociedades industrializadas ese sentimiento de pertenencia que le proporcionaba seguridad y le preservaba de la sensación de abandono y vacío: "Esta creciente soledad es tan sólo adormecida por el tráfico de las ocupaciones cotidianas, pero cuantas veces vuelve el hombre a la realidad genuina de su vida percibe la cima de su aislamiento y en él experimenta, al encararse con el fondo mismo de su existencia, toda la hondura de la problemática humana" (20). El segundo de los factores que Buber señala es la incapacidad del hombre para dominar el mundo que él mismo se ha creado, y que de continuo experimenta en su subordinación a fuerzas económicas y políticas que él ya no dirige, sino -

que, más fuertes que él, se han situado encima y se le enfrentan como demonios que no puede sujetar y a los que ha de someterse. Esto ha originado, en palabras de E. Fromm, "que el hombre actual se sienta a sí mismo como un extraño; ya no se siente como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en ajenos suyos, a los cuales obedece, y a los cuales quizás hasta adora" (21).

Tras estos factores psicosociales que Buber cree que han contribuido a llevar el problema antropológico a su madurez, señala también otras causas "en los mismos logros filosóficos que se han incrementado acerca de la naturaleza de la existencia humana" (22). Concretamente señala Buber el énfasis puesto en el carácter racional del hombre, en su peculiaridad de ser pensante. No es que Buber menosprecie la facultad racional del hombre, ni se resista a aceptarla como el factor más determinante de lo que el hombre esencialmente es, pero insiste en que no es sólo la capacidad de razonar lo que distingue al hombre de los demás animales: "Incluso el hambre de los animales no es el hambre de los hombres" (23). Por ello, el problema de la filosofía antropológica no es genuinamente el problema del hombre como ser racional frente a los seres no-racionales, sino que es el problema de ver al hombre en su totalidad, o, en palabras de Husserl, el problema de una totalidad específica y de su estructura específica.

Buber se refiere a los cursos de Lógica de Kant, recogidos en el Manual, y dice que es allí donde se señala con toda claridad la tarea propia de una antropología filosófica. En el capítulo tercero de esta obra, Kant, tras explicar su concepto general de la filosofía, distingue una Schulbegriff como noción contrapuesta a una Weltbegriff o "filosofía en sentido mundano como ciencia de los últimos fines de la razón humana", y que sería la que proporcionaría a la filosofía su valor absoluto, o sea, su fundamento. Más adelante añade: "También la filosofía en sentido mundano se puede denominar como la ciencia de las más elevadas máximas del uso de nuestra razón" (24). Metafísica, moral y religión estarían basadas y potencialmente contenidas en la antropología (25). Pero Kant apunta sólo



una idea que luego no desarrolla. Buber observa que "Kant comunica muchas observaciones de carácter empírico pero nada que se parezca a lo que él exigía de una antropología filosófica" (26). No obstante, Buber reconoce a Kant como el que hizo verdaderamente posible una derivación de la cuestión fundamental de la antropología en la dirección de la pregunta sobre cuál es la naturaleza de los sujetos que hace posible un mundo fenoménico común. En Kant se establece la posibilidad de conocer un mundo de objetos, pero hay ciertos problemas que su filosofía crítica no pudo resolver (27).

No es, sin embargo, casual que sea un filósofo neo-kantiano, Ernest Cassirer, uno de los que más han contribuido en los últimos años a la definición y resurgimiento de la antropología filosófica. La concepción de Cassirer del hombre como animal simbólico se enmarca dentro de las líneas de la epistemología kantiana. El hombre lleva a cabo una actividad simbólica, no por un esfuerzo o propósito deliberado, sino como expresión preconsciente de la imaginación aperceptiva en su penetración e interpretación de lo que básicamente constituye el mundo. Por otra parte, este aspecto del hombre es relativamente concreto y variable en un sentido en el que las teorías de Kant no lo son. Así, por ejemplo, la categoría de causalidad, tal y como Kant la interpreta, actúa de igual forma en todos los sujetos, por lo que es posible la formulación del juicio apriori "todo suceso tiene una causa". En la filosofía de Cassirer, por el contrario, un principio apriorístico se descubre si buscamos algo más definido que una mera abstracción como "hay un sentido", pues este sentido cambia según las creencias, religiones, circunstancias en que los hombres están anclados. En este sentido, Buber dice: "Una antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, tendrá ante sus ojos la totalidad del hombre" (28).

Si la concepción de Cassirer constituye un paso firme en el campo de la antropología filosófica, Buber disiente y se separa de él desde el momento en que se generaliza el método kantiano en el sentido de pensar en las características fundamentales del mundo — como categorías representativas del entendimiento. Podríamos decir entonces que, para Cassirer, lo más importante es el par de correlativos signo-sentido, mientras que para Buber la categoría más importante es, como repetidas veces hemos dicho, la de relación. Esta manera de enfocar la cuestión antropológica está apoyada en la doctrina buberiana del doble movimiento característico del intelecto humano, expuesto en Urdistanz und Beziehung. En Buber, como en cualquier autor, es imposible discutir la cuestión antropológica sin que aparezca la cuestión epistemológica.

B).— LA EXISTENCIA MONOLOGICA DEL DASEIN HEIDEGGERIANO Y EL HOMBRE DIALOGICO SEGUN BUBER

En vistas a diferenciar claramente su propia solución al problema antropológico, Buber autocompara su propio intento con los de otros autores contemporáneos, concretamente Heidegger y Scheler. La referencia al pensamiento del primero va precedida de unas someras observaciones sobre Kierkegaard a quien Buber asigna un influjo considerable en la obra de Heidegger.

Kierkegaard comparó la vida de la cristiandad con su propia fe y llamó la atención sobre el hecho de que el pensamiento no puede legitimarse a sí mismo sino que esta legitimación le viene siempre de la existencia del hombre que piensa (29). Esto significa que únicamente es fe auténtica la que se basa en las obras o en la existencia del oreyente. Lo que Kierkegaard hace es una crítica interna del cristianismo al comparar el cristianismo vivido por los cristianos y el cristianismo real, en base a un no reconocimiento de otra fe sino la que compromete. La fe es la relación óntica entre el hombre y la divinidad; de ahí que Kierkegaard considere a sus etapas, como la culpa, la angustia, la desesperación, como objetos de la meditación filosófica. Así la filosofía aborda lo concreto del hombre vivo, es decir, de la persona real, pero en la conexión de la relación óntica que la vincula a lo Absoluto. Con lo que resulta una an

tropología teológica que ha hecho posible la antropología filosófica, que tenía que renunciar, dice Buber, al supuesto teológico (30).

De este manera llega el momento en que Heidegger, aunque su propósito no fuera sino lograr una ontología fundamental, anuncia una doctrina de hondo contenido antropológico. Entiende por Dasein el existente humano, el ente que posee una relación con su propio ser y una comprensión de este ser. Pero este Dasein imposibilita la confrontación de su teoría de la existencia con la realidad del existente a la que se refiere, o sea, "debería ser comprendido en conexión con la naturaleza del ser al que su actitud se dirige" (31). Se ocupa luego Heidegger de la relación del hombre con su muerte e, inmediatamente analiza el concepto de culpa (Schuld) que tiene el sentido de deuda y de la particular situación de quien debe responder de algo. Luego el ser culpable consiste en que el Dasein mismo es culpable en el fondo de su ser. Es culpable porque no se logra, estancado en el das Man, en el dominio anónimo del se dice, se piensa... En esta situación se oye la voz de la conciencia que llama, es decir, de la existencia misma, para que recuerde al mismo (Selbst) y salga de su inautenticidad. De modo que la culpabilidad consiste en no hallarse en su "ahí" propio, la culpabilidad original consiste en ese quedarse uno en sí. Pero si una manifestación del ser presente pasa delante mío, y yo no estoy ahí, entonces me llega, desde lo recóndito, un "¿dónde estabas?": "Esta es la voz de la conciencia. No es mi existencia la que me llama sino el ser, que no soy yo, es quien me llama" (32). Adviértase que yo no puedo responder sino a la figura próxima y para Buber, como vereos, esto imposibilita una situación antropológica. La soledad es mayor; sólo queda el trato consigo mismo, y ésta es la situación de Heidegger. El Dasein es una existencia monológica, es un sí-mismo cerrado en sí, el hombre en soledad radical. Aunque Heidegger diga que es un ser-en-el-mundo, los otros solamente son objeto de solicitud, lo cual no establece, según Buber, una relación esencial, sino que es tan sólo la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro. Y no es la solicitud relación esencial del uno con el otro porque "se permanece encerrado uno en sí en vez de abrir al

otro su mismidad, sólo prestándole ayuda" (33). El sistema de Heidegger es un sistema cerrado.

Por el contrario Kierkegaard proponía "hacerse singular" para entrar en relación con lo Absoluto; el suyo era un sistema abierto aunque sólo fuera a Dios. En Heidegger se hace el "mismo", pero para quedarse dentro de sus propios límites, sin salir de sí, pues el mismo es cerrado por esencia. De ahí que lo que hable con los demás —dice Buber— no puede ser esencial, y por ello no existe ni puede existir en Heidegger el tú. Al considerar la relación del Dasein con el das Man, es necesario que este Dasein se haga singular si quiere asumir la existencia auténtica. Pero en Heidegger pierde el sentido que tenía en Kierkegaard, para quien hacerse singular significaba estar en relación con lo Absoluto. Es decir que, en Heidegger, el das Man es rechazado, pero no hay nada que lo sustituya. El existente humano está ahí, pero sin un para algo. W. Blumenfeld resume en cuatro puntos las relaciones esenciales posibles que no se pueden cumplir en Heidegger: 1ª la relación con las cosas: para Kierkegaard son símbolos, para Heidegger instrumentos. 2ª La relación con los hombres: para Kierkegaard obstaculiza la relación con Dios, para Heidegger se trata de una mera relación de solicitud. 3ª La relación con lo Absoluto: es la única relación esencial para Kierkegaard, mientras que para Heidegger no existe. 4ª La relación consigo mismo: la única reconocida por Heidegger, pero que, según Buber, no es esencial, sino vital (34). De esta manera, el hombre en Heidegger fracasa, en opinión de Buber, por no reconocer las verdaderas relaciones esenciales, por no poder reconocerlas a causa de la clausura de su sistema. Por lo que, en el pensamiento de Heidegger, "no se llega a saber lo que es el hombre, sino sólo cuál es el saledizo del hombre" (35). Se perfila, pues, en esta exposición —crítica del pensamiento de Heidegger, por parte de Buber, la solución propia al problema antropológico.

El segundo intento moderno que considera Buber es el de Max Scheler. Buber intenta demostrar que Scheler ha sido profundamente influenciado por las doctrinas de Hegel y de Nietzsche. Para Scheler, el yo humano sería el lugar único de la divinización accesi-

ble a nosotros y que, al mismo tiempo, constituye una parte verdadera de esta divinización. De esta manera se coloca a Dios en el tiempo y se hace que el ser se disuelva en el tiempo. Según Scheler, el fundamento del mundo, el protoser, tiene dos atributos: el espíritu (deitas) y el "ímpetu vital". Para que pueda realizarse la leitas con sus valores latentes, el protoser, o sea el fundamento del mundo, debe desencadenar el ímpetu, iniciando de esta manera el proceso cósmico. Así, el protoser comienza a saberse a sí mismo y a redimirse a través del hombre; y, con el transcurso del tiempo, adquiere el derecho a llamarse "existencia divina". Dios se reduce al devenir (36). El proceso cronológico scheleriano fué el siguiente: En su primera época, el ser del hombre es "el que busca a Dios", el ente que va más allá de sí mismo. En su última época, el espíritu es considerado como factor metafísico, no religioso. Pero, a todos modos, Buber sostiene que no se trata sino de otro intento místico, como es posible calificar al sistema de Scheler (37). Advuétese, antes de terminar, que ese devenir de la divinidad se realiza en el hombre y a través de él, es decir, en el ímpetu de la historia universal. De modo que existe una impotencia original del espíritu que le lleva a negar radicalmente la idea de la creación ex-nihilo. En este punto parece adherirse Buber que niega la creación de la nada cuando escribe: "Claro que se refiere al relato bíblico de la creación, sobre el cual una teología tardía fabricó la versión escarriada de una creación de la nada. El relato bíblico no conoce la creación de la nada, pues con ella se violaría el misterio de los comienzos" (38). Acerca de este punto se puede consultar su libro sobre Moisés, pero no se aclara mucho el tema (39).

De manera que Buber cree haber demostrado que el Dasin de Heidegger está en relación de solicitud con los demás, pero que no se trata de una relación esencial, puesto que no coloca la esencia de un hombre en relación inmediata con la de otro, sino únicamente la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro. La solicitud -piensa Buber- surge de la relación esencial entre hombre y hombre, por lo que lo primordial en la existencia humana no es la solicitud, sino la relación esencial. Por medio de la relación esencial "se -

rompen los límites del individuo y surge el franqueamiento de ser a ser, y esto, de tal manera, que en lo recóndito del propio ser — se experimenta lo recóndito del otro ser, en una coparticipación — de hecho, no meramente psíquica, sino óptica" (40). Esta es la actitud que Buber contrapone a la de Heidegger, para quien el mismo es cerrado por esencia. Para Buber, la relación esencial se da con personas reales, y el mismo se ha hecho singular para la realización perfecta del tú. Pues, así como existe el yo esencial, existe un nosotros esencial, es decir, unión de diversas personas que han logrado su mismidad y responsabilidad propias, un nosotros que encierra el "tú potencial": "Sólo hombres capaces de dirigirse realmente el tú pueden decir verdaderamente de sí "nosotros" (41). De este modo, lo que nos redime de la tiranía del das Man, no es una separación, un aislamiento, sino una relación. Es, pues, preciso salir de sí mismo para buscar el encuentro de la alteridad esencial. Existe una negativa del hombre a encontrar satisfacción y plenitud consigo mismo; de ahí que la antropología auténtica, que mira al hombre en conexión con el ser, tiene que considerar que tal conexión es realizable en grado sumo únicamente en un sistema abierto. De tal modo opone Buber, al sistema cerrado de Heidegger, el sistema abierto de las relaciones esenciales con el otro, con el mundo y — con lo Absoluto.

Es, pues, necesario que el hombre se sobreponga a la tensión de la soledad. La mansión cósmica del hombre ha sido destruida, pero Buber no propone una vuelta atrás, sino una afanosa búsqueda de la alteridad esencial a través del hombre mismo. Rechaza las dos — soluciones vigentes en nuestro tiempo: el colectivismo y el individualismo. Este último acepta esa soledad humana glorificándola, y el primero dispensa al hombre de su responsabilidad ante la vida, quitándole su angustia existencial (42). El hombre de la colectividad tampoco es el hombre con el hombre. Pero el encuentro del hombre consigo mismo sólo podrá realizarse suando se quiebre la soledad y se reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo. Un ser busca a otro ser, como ser concreto para comunicarse con él en una esfera que es común, pero que sobrepasa a cada uno. Es la esfera ontológica del Zwischen. El Zwischen es el ámbi-

to de confluencia de las ocurrencias interhumanas, pues la relación, como hemos venido diciendo, no ocurre, para Buber, ni en uno ni en el otro de los participantes, ni tampoco en una zona neutra que los abarque y determine, sino entre-los-dos, en una esfera a la que sólo ellos tienen acceso: "Cuando yo y otro nos intercomunicamos, la cuenta no se liquida, sino que queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial" (43). La situación dialógica sólo es aprehensible onto lógicamente en esa zona que trasciende a ambos y se cierne entre los dos. Buber lo resume así: "Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el yo y el tú se encuentran, está el ámbito del entre" (44). Tal es la propuesta para superar - tanto al individualismo como al colectivismo, al considerar al hom bre como "el ser en cuya dialógica, en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del uno - con el otro" (45). Tal es, para Buber, la única respuesta posible a la pregunta kantiana: Was ist der Mensch?.

La doctrina de Buber sobre el hombre pretende distanciarse tanto del misticismo como del egoísmo. En mis relaciones conmigo y con los demás, debo reconocer que soy yo mismo y que los demás son ellos mismos. Buber ha insistido repetidas veces en el carácter no místico de su doctrina (46). Frente al punto de vista del misticismo Buber se refiere al hombre con la palabra Einzelne, que en su - pensamiento tiene a la vez una connotación ética y metafísica, una indicación sobre lo que el hombre es y lo que debería ser. Pero el que cada persona deba "hacerse singular" no quiere decir que tenga que aislarse. Hacerse singular, para Kierkegaard, era comprometerse en una relación exclusiva con Dios, relación que relega todas las demás relaciones a un dominio de inesencialidad (unwesentlich). Buber reprocha a Kierkegaard haber olvidado que la relación con el Tú Absoluto no puede ser exclusiva sino, por el contrario, inclusi va, y que, en este sentido, el acto por el cual el pensador danés creyó deber renunciar a Regina Olsen podría haber nacido de un gra ve error (47).

La idea de singularidad expresada en el término Einzelne im

plica un rechazo, por parte de Buber, no sólo del misticismo, sino también del egoísmo. En Die Frage an den Einzelnen, Buber toma a Stirner como representante de ésta última concepción. En cierto modo no resulta fácil distinguir entre el sentido que der Einzelne - tiene para Buber y el que para Stirner tiene el término der Einzige. Buber interpreta -así nos lo parece- la acepción del término por Stirner como "el solitario", "el aislado". Para Buber, Stirner corresponde al tipo inteligente de egoísta, pues no defiende groseramente, como hacen otros, que en la vida social deban privar los propios intereses de una manera deliberada y consciente. Stirner recomienda - la "participación vivencial en la persona del otro". Pero esto, con ser un principio válido, no es esencial (wesenlos), según Buber, ya que, a los ojos de los egoístas, la otra persona no tiene una existencia en un estatuto de prioridad similar a mi propio yo. Por ello sólo es posible, para ellos, una relación "en la que hay posibilidades mágicas", y que lo es, en último término, con su propio ser, pero - no una Beziehung genuina. Esas "posibilidades mágicas", de las que Buber habla refiriéndose a Stirner y a su modo de participación en el otro, aluden al hecho de que el yo vence la soledad, pero no por que establezca una relación con los otros en cuanto tales otros, si no porque vence su aislamiento entrando en un nosotros colectivo, o sea, en un "yo grupal". Una considerable fuerza psíquica puede ser generada por este yo grupal, pero tal fuerza no es humana; sus acciones resultantes son producidas por impulsos y cambios ideológicos - que son el resultado de la circunstancia, más que por intenciones y decisiones humanas. Así, el yo, como Stirner lo concibe, está vacío de poder genuino. Para el egoísta, la necesidad de una persona está al mismo nivel que la necesidad de comida, de aire fresco o de relaciones sexuales. La persona del otro es algo accidental, no algo - constitutivo de mi propia esencia (48).

En contraposición tanto a esta evidente superficialidad de la interpretación egoísta, como a la virtual negación de la diferencia entre los términos de la relación que realiza el misticismo, la posición de Buber implica una cierta idea de autotranscendencia (49). Señala, en efecto, Buber que la existencia del hombre está constituida por su participación, al mismo tiempo, en la finitud y en lo



infinito. Define así al hombre como la única criatura que tiene potencialidad, si bien su riqueza de posibilidad está confinada dentro de límites estrechos; tales límites, sin embargo, son de facto, no esenciales. En virtud de esa potencialidad, la acción del hombre es imprevisible en su naturaleza y extensión, y cabe hablar de su libertad y de la realidad del mal. Con esta manera de pensar, se opone Buber a la vieja e influyente idea de que lo humano en el hombre es tan sólo la razón. Según Buber, esta idea pasa por alto lo humano integral. A su juicio, la verdadera profundidad del problema antropológico solamente se advierte cuando también se admite que puede ser específicamente humano lo que en el hombre no es razón: "El hombre no es un centauro, sino que es hombre de un extremo al otro. Sólo se lo comprende cuando se reconoce que en todo lo humano, incluso en el pensamiento, hay algo que pertenece a la naturaleza general de las criaturas vivientes y que puede ser captado desde esta naturaleza" (50). Pero con esto no basta; es preciso que esta idea se complemente con otras, de sentido sólo aparentemente contrapuesto con el de ella. Pues también se ha de reconocer que no hay cualidad humana que pertenezca plenamente a la naturaleza general de las criaturas vivientes: "La razón humana ha de entenderse solamente en conexión con la humana no-razón" (51). Así se comprueba que el problema de la antropología filosófica lo es de una totalidad específica y de su estructura específica.

En la vida humana, y sólo en ella, se descubre la vigencia de un principio dual que consiste en dos movimientos básicos: el movimiento hacia la Urdistanz y el de entrar en la Beziehung. El primero es requisito para el segundo, pues solamente podemos entrar en relación con un ser que, situado a distancia de nosotros, independientemente, se nos contrapone. Sólo el hombre puede estar a distancia de algo porque sólo él es poseedor de un mundo continuo que incluye, junto a lo que él y los otros conocen, todo lo que es susceptible de ser concebido ahora y en el futuro. El animal, por su parte, sólo tiene un entorno del que elige las cosas que necesita, pero no lo ve como un conjunto, ni tampoco —y en esto se distingue del hombre— es capaz de completar lo que percibe con lo que puede

ser percibido. El primario estar a distancia vale tanto para la co nexión del hombre con el tiempo como para su conexión con el espa cio (52).

El acto de entrar en relación con el mundo es una apercepción sintetizadora, la apercepción de su ser como totalidad y como unidad. Para captar el mundo como una totalidad y unidad no basta un simple "estar a distancia"; es menester entrar en relación. Solamente con mi persona total, según Buber, puedo tejer la visión del mundo como una totalidad y unidad. Entonces la distancia "hace el lugar", pero no fluye necesariamente de ella. La verdadera historia del espíritu comienza con el extenderse de la interacción y de la cooperación de los dos movimientos, que son susceptibles de completarse o de contender el uno con el otro. El primer movimiento pone de manifiesto cómo el hombre es posible, y el segundo muestra cómo el hombre se realiza. El animal puede usar algo como herramienta, pero solamente un hombre puede dejar ese algo en un cierto sitio para un determinado uso posterior y futuro. Mientras posee y usa cosas, el hombre encara lo otro, lo que no es él, en la actitud yo-ello. Pero no basta con esta actitud, sino que le es preciso entrar en relación inmediata con cosas y gravitar en esa relación.

El hombre no vive de hecho aislado, sino con otros hombres, y es en la relación interhumana donde se ve con más claridad este doble principio de la vida humana que Buber señala. Sólo en las so ciedades humanas las personas confirman, la una frente a la otra, - de una manera práctica, sus cualidades y sus aptitudes personales. Por ello, en la convivencia entre los hombres, cabe distinguir diferentes modalidades. Un grupo sería efectivamente humano en la medida en que tiene lugar en él la indicada confirmación mutua, en la mutualidad de la relación. Fuera de la herramienta y del arma, son la integración y el reconocimiento individual mutuos quienes dan al hombre su capacidad de alcanzar dominio sobre el mundo. Porque el hombre se encuentra con el otro hombre a distancia, y así lo enfrenta como independiente, con lo que deviene capaz de entrar en rela- ción, en su propio estado individual, con quienes son como él: "La base de la vida del hombre con el hombre es doble y es una: el deseo de cada uno de ser confirmado por los demás según lo que es y según

lo que puede llegar a ser, y la capacidad innata en el hombre de - confirmar de esta manera a sus prójimos" (53). Que esta capacidad falle tan en grado sumo, constituye la debilidad y lo problemático de la especie humana. Pues, la real humanidad existe solamente don de ella, esta capacidad a la que venimos refiriéndonos, se despliega. Por otro lado, ciertamente, un reclamo vacío de confirmación, sin consideración al ser y al devenir, impide una y otra vez la verdad de la vida entre hombre y hombre.

Lo que acabamos de decir encuentra una ratificación ejemplar en el lenguaje. Mientras los animales sólo se llaman, el hombre habla a los demás como a otros independientes y particulares. El hombre profiere las palabras desde la distancia, de donde su independencia para entablar un diálogo genuino. Pero el proceso se pervierte y la realidad se adultera cuando la charla reemplaza al diálogo real. El diálogo genuino, como toda relación genuina, importa aceptación y reconocimiento de la alteridad del otro. Esto significa que, aunque uno pueda desear influir sobre el otro y conducirlo a participar de su propia relación con la verdad, acepta y confirma en su ser a ese otro hombre particular con su peculiar particularidad. Se desea que tenga con la verdad propia una relación concordante con - su propia individualidad. Es algo muy distinto de lo que ocurre con el manejador de propaganda y de sugestión, qe desea usar a los hombres y por eso los trata como a cosas con las que nunca entrará en relación (54).

La confirmación mutua de los hombres se realiza más plenamente en lo que Buber llama Vergegenwärtigung, y que podríamos traducir por "presentificación". Con ello, capto a otro como otro, como ser cuya distancia de mí no puede ser separada de mi distancia de - él, y cuya particular experiencia puedo hacer presente. Para Buber, "el crecimiento y desenvolvimiento interno del yo no se cumple, como se suele suponer hoy, en la relación del hombre consigo mismo, si no haciendo presente a otro y en el conocimiento de que uno es hecho presente por el otro en su yo propio" (55). El animal no necesita - confirmación porque es lo que es incuestionablemente. El hombre, en cambio, necesita tener una presencia en el ser de otro: "Lanzado -

desde el dominio natural de la especie en el azar de la categoría solitaria, envuelto por el aire de un caos que llegó a ser junto a él mismo, secretamente y tímidamente el hombre espera un sí que le otorgue el ser y que puede llegarle únicamente desde otra persona" (56).

NOTAS AL CAPITULO VIII

- (1) Citado por L. DUJOVNE, o.c., 51
- (2) M. de UNAMUNO, Del sentimiento trágico de la vida, Madrid 1971 (12ª ed.), p. 9
- (3) M. HEIDEGGER, El ser y el tiempo, trad. cit., cap. II
- (4) PM 62; Cfr. para lo que sigue N.P. LEVINSON, Martin Buber Denker und Humanist, Frankfurt a.M., 1966; P. PFUETZE, Martin Buber philosopher of the personal, Athens 1952; pero sobre todo véase la excelente exposición de G. SUTTER, Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber, Salzburg/München 1972
- (5) PM 42
- (6) PM 44
- (7) Ibidem
- (8) PM 45 ; Cfr. G. SUTTER, o.c., 183 ss.
- (9) PM 24
- (10) Líneas más adelante Buber sostiene que Sto. Tomás no conoce ni un problema especial ni una problemática particular del ser humano tales como los sintió y expresó San Agustín. Pero tal vez, nos atreveríamos a objetar, que no sea necesario fundar forzosamente una antropología en la angustia. Para Sto. Tomás, el hombre no es problemático porque, dentro de su pensamiento antropológico, el problema como tal no existe, pues la solución y acabamiento del hombre es la beatitud, lo cual no obsta sino que garantiza la legitimidad de una antropología filosófica. - Creemos que puede hablarse con toda razón en Sto. Tomás de un conocimiento pleno del hombre, y no del hombre meramente universal, como parece insinuarlo Buber, sino precisamente del hombre real y concreto. Es cierto que el hombre cristiano de Sto. Tomás vive en el contexto armónico de un cosmos finito y conocido. Pero esto no excluye la posibilidad de una antropología to mista sino que la garantiza, pues señala al hombre el destino de su vida: la beatitud. Cfr. sobre este problema Sto. TOMAS

DE AQUINO, In Sent., d. 8, q. 1, a. 2; E. GILSON, Le Tomisme, París 1948 (5ª ed.), 147 ss.

- (11) PM 32; "L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien". Este texto de Pascal es citado en francés por Buber, PM 33
- (12) G. MARCEL, L'anthropologie philosophique de Martin Buber, en Martin Buber, l'homme et le philosophe, ed. cit., 22
- (13) PM 44
- (14) Citado por Buber en repetidas ocasiones, Cfr. por ejemplo, PM 92 y 115; GDP 302
- (15) PM 63; Cfr. R. WIMMER, Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber, en Stimmern der Zeit, Freiburg 1966 (177), 126-145
- (16) Al afirmar que el hombre es el animal aún no fijado, quiere Nietzsche significar algo que está en el devenir; el hombre es como un embrión del hombre del porvenir, de la verdadera especie humana. El sentido que el hombre se da a sí mismo lo toma de la vida, que es voluntad de poder, y este hombre, para ser en verdad un "camino hacia" tiene que liberarse antes que nada de su mala conciencia y de la mala redención de esta conciencia. Nietzsche muestra entonces las incongruencias de su pensamiento porque ya considera como voluntad de poder la tendencia de lograr poder, ya tener conciencia de su poder, ya la de mostrar poder. Por el contrario, la grandeza implica un poder, no una voluntad de poder; éste es sólo un instrumento. Para Buber, el esfuerzo de Nietzsche ha fracasado, si bien, al convertir la problemática de la vida humana en el objeto propio del filosofar, como ningún otro filósofo antes lo había hecho, da un impulso poderoso a la cuestión antropológica.
- (17) PM 61
- (18) W. BLUMENFELD, La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica, Lima 1951, 44

- (19) Cfr. G. SUTTER, o.c., 97 ss.
- (20) PM 76; Como puede verse, Buber se adhiere a la tesis de F. TONNIES, quien contrapone la comunidad (Gemeinschaft), ligada a las fuentes de la vida, al instinto y al sentimiento, y que invade la intimidad de sus miembros, a la sociedad (Gesellschaft), producto del espíritu racional y calculador del hombre que organiza el Estado en perspectivas de poder y de conquista, al margen de las exigencias íntimas de los hombres concretos. Sobre este particular, véase para más información la posición de Buber expresada en PU y en el librito Zwischen Gesellschaft und Staat, citado bajo las siglas ZGS.
- (21) E. FROMM, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, México 1971, 108
- (22) PM 78
- (23) UB 37; "Il ne faudrait d'ailleurs pas croire, ce serait une très grave erreur, que Buber sous-estime, en aucune manière, le domain immense où s'exerce la Ich-Es Beziehung, relation entre Moi et objet: là, jamais il n'a cédé à ce qui aurait pu être la tentation de réduire la relation, Ich-Es à la relation Ich-Du. Ceci, à mon avis, donne encore plus de solidité à sa conception". G. MARCEL, L'anthropologie..., 28
- (24) E. KANT, Logik, Leipzig 1920, 26
- (25) E. KANT, l.c., 27
- (26) PM 15
- (27) "The anthropological question was always implicit when the other three questions were asked, but there was the danger that it would reach, instead of the subject's genuine wholeness, which can become visible only by the contemplation of all its manifold nature, a false utility which has no reality. Nevertheless, granted that a legitimate philosophical anthropology must know that there is not merely a human species but also peoples, not merely a human soul but also types and characters, nevertheless, once the importance of these and other such concretions has been accepted, the Kantian epistemology does supply a framework within which the anthropological question can be newly asked and understood.

It does not guarantee by its explicit formulations that man shall raise the question of what, concretely, it is to be man. But it does point to that as the great residual question, which remains to be asked when the categorical analysis of the phenomenal world has been completed". Ph. WHEELWRIGHT, Buber's Philosophical Anthropology, ed. cit., 73

- (28) PM 19
- (29) Una comparación entre el pensamiento de Buber y el de S. Kierkegaard, que tenemos en cuenta, es la de L. ZEIGLER, Personal existence: a study of Buber and Kierkegaard, en The Journal of Religion, Chicago 1960 (40), 80-94; Cfr. también E. PUCCIARELLI, El hombre como ser dialógico en Martin Buber, en Revista Davar, Buenos Aires 1965 (106), 28-42
- (30) PM 91
- (31) PM 92
- (32) PM 93
- (33) PM 102
- (34) W. BLUMENFELD, o.c., 52-53; Cfr. a este respecto lo que dice R. VIRASORO, Dios, hombre y mundo en la filosofía de Martin Buber, en Universidad, Santa Fe 1959 (38), 76 ss.
- (35) PM 121
- (36) Cfr. M. SCHELER, Vom Ewigen in Menschen, hgg. María Scheler, Bern 1968 (5ª ed.); el pensamiento antropológico de Scheler está expresado singularmente en El puesto del hombre en el cosmos, trad. cast. de J. Gaos, Buenos Aires 1968 (7ª ed.); muy sugerente en relación con lo que tratamos es el comentario de E. BLESSING, Das Ewige in Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers, Stuttgart 1954.
- (37) PM 133; Cfr. W. BLUMENFELD, o.c., 57



- (38) PM 133-134
- (39) Buber no es más explícito en su libro sobre Moisés, ni habla en ningún lugar de "creación de la nada". Considera que la idea de creación remonta a los días remotos de la Antigüedad. Sin embargo, nótese la fundamental semejanza del siguiente texto con el citado arriba y que sólo emplea el término "hacer": "El Dios que hace cielo y tierra, y además al hombre, a fin de que el hombre pueda hacer la parte que le toca en la creación; el Dios que descansa en la conclusión de la obra y desea que el hombre descanse con El por siempre jamás, no es el concepto de una especulación sacerdotal tardía. En esta visión fluyen sabias de vida de una humanidad rudimentaria", M. BUBER, *Moïse*, trad. francesa de A. Kohn, París 1957, 144. Téngase en cuenta que la teología tardía a la que se refiere es la teología católica. El fundamento de que se vale Buber para negar la creación de la nada es filológico. La refutación filosófica clásica está en Sto. TOMAS DE AQUINO, II C.G. 15; S. Theol. I, 44; y II *In Sent.* d. 1, q. 1, a. 2.
- (40) PM 103 y 116; Cfr. P. PFUETZE, o.c. 25; y G. SUTTER, o.c., 80 ss.
- (41) PM 112; "Il faut bien comprendre qu'un groupe quelconque ne peut pas être regardé comme un Nous authentique; il ne peut être que là où s'opère une véritable conjonction entre les individus toujours au sens de Einzelne coopérant personnellement en vue d'une certaine fin. Le Nous, dans son essence, fut trop peu reconnu par le passé comme il l'est dans le présent, parce qu'il est rare et parce que, jusqu'à maintenant, l'on a considéré les formations de groupes dans la plupart des cas uniquement en fonction de leurs énergies et de leurs effets et non en fonction de leur structure interne dont dépend, certes dans une large mesure, la direction des énergies et la nature des effets", G. MARCEL, *L'anthropologie...*, 25
- (42) PM 152 y 154; Cfr. W. BLUMENFELD, o.c., 61
- (43) PM 157
- (44) PM 158; Cfr. las observaciones sobre la conexión entre la antropología de Buber con el resto de su concepción filosófica hechas por J. KOGAN, *La filosofía de Buber*, en *Revista Davar*, Buenos Aires 1965 (106), 10-27
- (45) PM 160

- (46) Sobre todo en el Postscriptum a Ich und Du de 1957 y en Replies to my critics, en Ph MB, 689-746; las afirmaciones de Dúber a este respecto han sido detenidamente examinadas por P.R.MENDES-FLOHR, Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du": Von der Mystik zum Dialog, Königstein / Ts. 1979
- (47) FE 199-214; Cfr. L. Zeigler, art. cit., 85 ss.; "Chose singulière, c'est la même remarque que j'ai été amené à faire il y a quelque temps dans une conférence que j'ai faite à Vienne sur Ferdinand Ebner. Je crois qu'il n'est pas inutile de l'évoquer ici, car sa pensée a été connue de Dúber; entre l'un et l'autre, il y a une parenté certaine. Mais je crains que Ebner n'ait fait la même erreur que Dúber reproche à Kierkegaard, c'est-à-dire qu'il n'ait beaucoup sacrifié ce que j'appellerai le toi empirique au toi absolu. En fin de compte, le risque est que, dans une situation comme celle-là -et ceci ne sera jamais le cas chez Dúber- le prochain en tant que -prochain ne soit sacrifié", G. MARCEL, L'anthropologie..., 24
- (48) FE 215 ss
- (49) "There is a general sense, to be sure, in which a principle of selftranscendence holds, good at all levels of being; for it is obvious that each thing exists, and must be conceived, in and through its relations with other things. But this - abstract truism is not what interests Dúber, whose central philosophy hinges upon the form which the principle takes at the human level. For at the human level of being, which is the highest we can know, the principle of selftranscendence manifests itself not in abstract relations, but in relationships. That is to say, a being who stands in genuine relationships with other is not selfenclosed, although neither does he cease to be a single self. Instead of being selfenclosed he is one who achieves a more focussed existence precisely through standing in relationship with others", Ph. WHEELWRIGHT, Dúber's Philosophical Anthropology, ed. cit., 77
- (50) FE 231
- (51) FE 233
- (52) Recuérdese lo que ya dijimos sobre este particular en el apartado B del capítulo VI; Cfr. sobre las relaciones de estas ideas con el misticismo, W.E. KAUFMAN, The mysticism of Martin Dúber, en PhMB, 175-183; de este mismo autor, Dúber's Failures and Triumph, en Revue Internationale de Philosophie, París 1978 (32), 441-459

(53) UB 19

(54) ZW 161 ss.; GGP 189 ss.

(55) GGP 185

(56) UB 33

TERCERA SECCION.- UNA VALORACION CRITICA DEL PENSAMIENTO  
HUBERIANO Y DE SU APORTACION AL PROBLEMA  
DEL "CONOCIMIENTO" DEL OTRO

CAPITULO IX.- EL "CONOCIMIENTO" DEL OTRO COMO CONOCIMIENTO  
METAFISICO

A).- CONOCIMIENTO METAFISICO COMO CONOCIMIENTO  
NO ABSTRACTO

En multitud de ocasiones ha resaltado Buber expresamente el trabajo crítico realizado por Kierkegaard y su reivindicación - del significado de la apertura del hombre al ser y de las condiciones de posibilidad de un conocimiento no-abstracto (1). Como es sabido, la teoría hegeliana adolece, para Kierkegaard, de un defecto fundamental: la abstracción hegeliana no toca la existencia. Kierkegaard piensa que "el existir es para el existente su supremo interés; su interés en existir constituye su realidad propia", y añade contra Hegel: "Aquello en que consiste la realidad no puede ser expuesto en el lenguaje de la abstracción idealista" (2).

Hegel concibe la realidad como un inter-esse en la unidad - hipotética y abstracta de pensamiento y ser. La abstracción trata de la posibilidad y de la realidad. Pero la concepción de la realidad que proporciona es, en cierto modo, "falsa" -dice Kierkegaard- puesto que lo que se toma por realidad no es la verdadera realidad sino la posibilidad. Es sólo matando la realidad, disecándola, como dice Unamuno, como la abstracción puede apropiársela; ahora bien, este "matarla" es, precisamente, trasformarla en posibilidad. Por eso Kierkegaard dice: "Todo aquello que se dice de la realidad en el lenguaje de la abstracción, desde dentro de la abstracción, se dice desde dentro de la posibilidad. Por el contrario, en el lenguaje de la realidad, toda abstracción se refiere a la realidad - como una posibilidad, y no a una realidad que estuviera en el interior de la abstracción y de la posibilidad" (3).

Una formalización del ser en el ámbito de la posibilidad lleva al fundamento de la posibilidad misma a una aporía radical, a saber, a la imposibilidad de justificar la validez de sus condiciones de posibilidad desde dentro de la posibilidad misma. Pero además, -observa Kierkegaard-, surge una nueva aporía al conferir a la posibilidad un valor ontológico como presencia del ser. En este sen-

tido, abstraer significa separar lo que es formalizado con abstracción de aquello que de algún modo es. Si lo que es abstracto comporta negación de aquello de lo que es abstraído, entonces toda formalización resulta aporética, ya que "algo vendría a ser configurado en un horizonte del ser sin relación alguna con la matriz natural de lo originario que condiciona lo que es abstracto" (4). Se trataría, pues, de algo escindido del ser, es decir, separado de la existencia, es decir, algo, en rigor, inconcebible.

Kierkegaard intenta redimensionar el conocimiento a partir de su tesis básica de que el conocimiento debe surgir de la existencia. Un conocimiento fuera de la relación existencial es, para él, una posibilidad sin estructuración: "Todo conocer esencial -escribe el pensador danés- lo es en relación con la existencia; que es lo mismo que decir que sólo el conocer que se verifica en una relación esencial con la existencia es conocimiento esencial" (5). El conocimiento que no toca la existencia, desde el interior de la reflexión y la interiorización, es llamado por Kierkegaard un conocimiento "casual", cuyo grado y ámbito resultan "esencialmente in diferentes". Que el conocer esencial implique una relación esencial con la existencia es, por lo demás, incompatible con el postulado de una identidad abstracta supraindividual entre pensamiento y ser (6).

Es en este contexto de referencialidad esencial del conocimiento a la existencia en el que Buber formula jerárquicamente los tres tipos de conocimiento que efectúan, según nuestro autor, una decisiva aprehensión del ser. El primer grado lo constituye el conocimiento llamado "científico". Es un conocimiento relativo a la realidad, radicada en el Eswelt, que se muestra "disponible" para ser aprehendida en su estatuto ontológico. En la formalización que lleva a cabo se articula un conocimiento de la realidad según una visión sectorial. No es toda la realidad lo que se expresa en la representación formalizada, sino sólo un aspecto. Con todo, esto - que es formalizado, es real, pues está de hecho inserto, en su pleno significado, en el conjunto de la realidad. Este conocimiento científico resulta convertible en tipo y parámetro de indefinidas

posibilidades de aplicabilidad y predicabilidad: "A la vista (im Schauen) de otro enfrente (Gegenüber), la esencia (das Wesen) se desvela al sujeto cognoscente. Entonces comprende como objeto lo que ha visto como presente, lo confrontará con otros objetos, lo ordenará en una estructura objetiva, lo describirá y lo analizará objetivamente. Sólo así puede entrar en la estabilidad del conocimiento. Pero a la vista no era una cosa entre cosas, un proceso entre procesos, sino exclusivamente (ausschliesslich) una presencia" (7).

Un aspecto, pues, de la realidad presente viene configurado, formalizado, destacado de la presencia ontológica de la realidad, si bien es siempre referido y referible a la realidad. Pero esto que es destacado de la realidad vive en otra modalidad de ser, entra en un estatuto ontológico nuevo. Es esta escisión de la realidad originaria la que permite conocer la realidad, asumiendo lo así conocido como parámetro extensible y universalizable, ya que, en rigor, no está condicionado por la realidad en su singularidad. La condición del conocimiento científico está en esta formalización y universalización. Se trata de un conocimiento que no es exclusivo de una realidad particular, sino que prescinde de lo que constituye, como tal, la singularidad e irrepetibilidad de un ser concreto. Esta formalización del saber científico es "la obra del intelecto científico (wissenschaftlicher Verstand)" (8). De este modo, Buber reivindica para el conocimiento científico lo que Hegel había atribuido a la productividad del espíritu en su originario acto creativo (9).

El segundo grado de conocimiento que Buber considera es el conocimiento denominado "estético". Mientras la formalización y universalización son las características propias del conocimiento científico, el conocimiento estético se distingue de él en su no formalización. No es una esencia lo que se muestra al artista, sino una imagen (Gebilde) que "no está en un mundo de dioses, sino en este gran mundo del hombre; está aquí, aunque si ningún ojo humano la busca (heimsucht), entonces duerme" (10). La imagen está vinculada a la realidad en sentido fuerte, o sea, no es formalizable -

como la esencia (Wesen) del conocimiento científico. Toda su consistencia propia está en la relación inmediata con aquello de lo que deriva y de lo cual, en su horizonte propio de imagen, es representable. Es la naturaleza del representar lo que condiciona toda posibilidad de la imagen; su concreta referencialidad a lo real circunscribe toda su función. Sin la formalización la imagen no puede asumir predicabilidad alguna ni, por tanto, universalización. Por lo que, si la esencia del conocimiento científico puede convertirse en tipo y, por lo tanto, en articulación de aplicabilidad y extensibilidad a distintas figuras del ser concreto, la imagen es un reflejo inmediato y concreto de aquello que, en sí, es irrepetible. La plenitud de la realidad penetra el contexto de la imagen, de manera que la condiciona en todo su horizonte propiamente representativo. Es esta ligazón indisoluble con lo que constituye la realidad singular y concreta lo que conlleva la negación de la posibilidad de una formalización universal, implicando una insuperable Hindernis a la predicabilidad. Pero estas características hacen a la imagen, en cambio, cercana a la singularidad y a la concreción, a la existencia captada en su precisa individualidad e irrepetibilidad, viniendo a posibilitar una penetración del ser en su entidad concreta: "Una -pregnancia de lo que es concreto e individual penetra en lo que es representado. Lo que es representado puede ser combinado con otras formas y representaciones. De este modo el artista puede explicarse su propia inventiva, urgido por las representaciones que provienen del Esse. Es una nueva posibilidad que el hombre revela en la productividad de las combinaciones de la imaginación estética" (11).

Esta imaginación estética se convierte en símbolo de un nuevo horizonte de la realidad del ser, de manera que el ser revela en la imagen una nueva condición de articulación y de manifestación. - Es el ámbito de la inspiración por imágenes y por símbolos, por signos y por cifras, por sonidos y por colores. Un nuevo lenguaje y un nuevo discurso son configurados y evocados. Pero todo vive en relación con la realidad concreta. Es el ser que se vuelve revelación y la revelación del ser se muestra como índice de su misteriosidad. - La imagen, por lo tanto, es una representación de la realidad, y vi



ve, como en su contexto propio, en relación con la realidad concreta. Una pura formalización repugna a la imagen. Si la imagen fuese formalizada perdería su profunda relación con la concreción y la singularidad. El reflejo existencial se desvanecería y, por tanto, la imagen misma se volvería aporética en su significado de imagen al perder la relación que constituye y configura la imagen como tal (12).

El tercer grado de conocimiento al que Buber se refiere es el conocimiento llamado "metafísico". Se trata de un tipo de conocimiento que alcanza la realidad en su profundidad originaria. Es una penetración que trasciende todo aquello que vive radicado en el Eswelt, una penetración en lo originario, en la presencia del ser en su manifestación original, llegándose a su primordial y radical consistencia: "Más allá del conocimiento científico y del conocimiento estético —escribe Buber—, resulta un nuevo conocimiento en el que el hombre, de cuerpo mortal, no necesita utilizar una "materia" más duradera que él, pues es él mismo quien dura como imagen...; discurso viviente, pura actividad, acción sin arbitrariedad. Aquí, desde el misterio profundo, aparece al hombre un tú que le habla y que requiere una respuesta" (13). Se trata de una intersubjetividad que se convierte, frente al tú, en palabra y, por lo tanto, en significado.

Buber subraya este conocimiento como revelación también de un conocimiento metafísico ulterior: "Si el conocimiento de sí en sí mismo es revelación de sí sin ninguna mediación de conceptos, de formalizaciones, de imágenes, porque lo que es primordial no puede ser sino inmediato, también el conocimiento de lo que es distinto del mismo, pero colocado en el ser como sí mismo, vive de la misma prerrogativa y estructura de ser" (14). La presencia del otro se convierte en conocimiento del ser, y el signo y el símbolo no se toman aquí como criterios para el límite del conocimiento sino como puros instrumentos del conocimiento del hombre en presencia del ser, pues es el ser el que condiciona el valor del signo y del símbolo. La prioridad de esta manifestación del ser en la presencia y, por lo tanto, del conocimiento metafísico, es explícitamente

te considerada por Buber como condición indeclinable del conocer: "Es en el ámbito del conocimiento metafísico donde el signo encuentra su propio límite, porque la presencia y la manifestación del ser constitutivo de la realidad personal, no resultan traducibles a los signos de la finitud ontológica. Lo originario es la presencia del ser, y la presencia originaria del ser es sólo cognoscible, en su integridad ontológica, en una presencia crítica" (15).

El estatuto ontológico de este acto de conocimiento metafísico es, pues, personal, o sea, tiene lugar en el ámbito de lo interpersonal. La validez y coherencia de este tipo de conocimiento no es de carácter formal, sino que vibra en una interpresencialidad - que resulta, en sentido metafísico, actualidad. Todo intento de formalización de este conocimiento metafísico ha de hacerse bajo el riesgo de perder precisamente lo originario, lo inmediato, lo auténtico. Buber insiste en esta radical interpresencialidad como lugar exclusivo en donde se manifiesta el ser en su originariedad, sin ninguna mediación (16).

A la objeción de "relatividad" que podría hacerse al conocimiento metafísico, tal como queda expuesto -al quedar reducida su garantía y validez al propio acto personal-, Buber contesta en el sentido de que no es la coherencia del acto lo que determina la coherencia de la manifestación del ser, sino que, por el contrario, es el ser, en su manifestación inmediata, el que condiciona y determina el acto en su operabilidad sobre el ser. A la persona se le pide el "respeto al ser", "dejar ser al ser", como dice también Heidegger, es decir, "la espera crítica del conocimiento y del juicio sobre el ser, siguiendo la instancia metodológica de la captación de lo que se muestra en la auténtica autonomía de su revelación" (17).

B).- EL ASPECTO POSITIVO DE LA APORTACION DE BUBER: LA CONCEPCION DE LA METAFISICA COMO CONDICION DE LA ONTOLOGIA

El conocimiento metafísico se verifica, pues, según Buber, en la presencia inmediata del ser, en el encuentro con el ser. El acto por el que se efectúa este conocimiento parte del yo abierto - al ser y recorre la distancia que le separa de él. En esta relación, lo conocido es cosa distinta del acto mismo de conocer; es algo po-

sitivo, una realidad concreta, enfrentada en la Beziehung fundamental (18).

La fenomenología de Husserl intentó una fundamentación crítica del conocimiento de la realidad como tal, de las "cosas mismas", buscando una recuperación de éstas tal y como se manifiestan a la conciencia. Aparentemente, la intención de Husserl y la de Buber son la misma. Pero entre ambos hay diferencias muy significativas. En 1891, cuando apareció Philosophie der Arithmetik, Frege, a propósito de esta obra de Husserl, expresó sus reservas y formuló fuertes críticas poniendo de manifiesto una cierta confusión intrínseca al discurso de Husserl entre lo subjetivo y lo objetivo - en la noción de representación. Philosophie der Arithmetik ponía de manifiesto, al estudiar el número, la paradójica relación entre una producción subjetiva y la existencia en sí de una forma pura. El número, sin embargo, -pensaba Frege-, es algo objetivo, configurado sin condicionalidad externa a su propio significado, de modo que, circunscrito a su propio ámbito de significación, no resulta reducible a hecho psíquico. Husserl aceptó esta crítica y, en Logische Untersuchungen, se plantea en toda su amplitud el problema epistemológico y se inicia una solución (19). En la primera parte, titulada Prolegómenos a la lógica pura, Husserl hace una crítica radical de la interpretación psicologista de los sistemas formales: la lógica pura afirma la incompatibilidad o compatibilidad de proposiciones y no la posibilidad o imposibilidad de representaciones o de juicios. La ley lógica no es más un hecho de conciencia que un hecho natural; no rige posibilidades sino que expresa conexiones - objetivas e ideales que, por su esencia, son accesibles integralmente en la evidencia. Una crítica del conocimiento no consiste, por lo tanto, en poner en conexión una naturaleza que existe por sí misma con una conciencia dada por otra parte, sino que se articula en el punto en que la evidencia reconoce en la idealidad de las formaciones discursivas su objeto específico, la cosa misma. Tal idealidad es la posibilidad misma, dada a la conciencia, de poseer en el conocimiento algo completamente distinto de lo que contiene desde un punto de vista psicológico. Poner en evidencia esta idealidad no es, por lo demás, un problema parcial para la fenomenología; "no -

conciérne solamente a algunas esencias, sino que abre al análisis todo el campo de las positivities" (20).

El camino seguido por las Logische Untersuchungen va a mostrar -en un proyecto que Formale und transzendente Logik prolongará después en un contexto más sistemático- que el conocimiento que se orienta hacia lo formal requiere siempre, como base, la evidencia primera de la cosa individual percibida. El análisis del conocimiento se desarrolla, por una parte, sobre "el despertar de la conciencia a la idealidad de los significados apoyados en la vivencia de los actos que confieren sentido", y por otra parte, sobre "el descubrimiento de la única presencia impleccionante de la cosa percibida, que nunca es objetiva ni conocida por completo, pero cuya característica fenomenológica consiste en que siempre está dada in persona, y es perfectamente discernible de lo significado" (21).

El significado no se identifica con la cosa significada. La cosa es particular, individual, concreta; es algo irrepetible y circunscrito en un contexto de determinación precisa. Los condicionamientos de carácter espacio-temporal recaen en esta modalidad de lo individual. Todas las características de lo que es particular son indeclinables. El significado, por el contrario, revela características diversas, opuestas a las de la realidad singular. Para Husserl existen significados universales, extensibles y susceptibles de una predicabilidad y de una aplicabilidad que trasciende todo lo que cae en el ámbito de lo singular (22).

Pero esta diferencia entre el significado y la cosa no es solamente de tipo cuantitativo; no hay una referencia unívoca del significado a la cosa, ya que entonces significaría, de manera singular, a lo individual. La diferencia, subrayada en Ideen, es mucho más profunda. Husserl escribe: "Ciencias de experiencia son las ciencias de datos de hecho (Tatsachenwissenschaften). Los actos constitutivos de la experiencia ponen lo real individualmente, como existente en el tiempo y en el espacio, como algo que es en este punto del tiempo y tiene esta duración y este contenido de realidad, pero que, considerado según su esencia (Wesen), habría podido ser en -

otro punto del tiempo; como algo que está en este lugar y con esta forma (Gestalt), pero que, considerado según su esencia, habría - podido estar en cualquier lugar y con cualquier forma; que habría podido variar, mientras de hecho es invariado, o habría podido va riar de modo diverso a como de hecho ha variado. El ser individual es, por tanto, para expresarlo de modo totalmente general, "casual". Es así, pero, por su misma esencia, habría podido ser de manera - diversa" (23).

De manera que si todo dato de hecho está circunscrito a una esencia, es su configuración esencial la que determina su condición de posibilidad, trascendiendo el propio dato de hecho, pudiendo se pararse su eidos o esencia pura en virtud de un acto que, en Logische Untersuchungen, era denominado por Husserl como "abstracción". Husserl observaba entonces que ese acto de separación de una cualidad particular en un objeto particular no agota el acto de abstracción, pues las cualidades de un objeto particular son también particulares, mientras en la consideración de una cualidad común, o sea extensible y predicable de muchos, la cualidad debe ser universalizada, o sea, debe ser considerada en su esencia y no en su individualidad. Por ello, en Ideen, Husserl habla ya de "intuición de esencias" (Wesensschau), y dice: "La intuición empírica es conocimiento de un objeto individual... La intuición de la esencia es también conocimiento de algo, de un objeto al que se dirige y que le es dado en sí mismo... Todo posible objeto -hablando en términos lógicos, todo sujeto de posibles predicados verdaderos- tiene su modo, primero de todo pensamiento predicativo, de presentarse a una mirada capaz de verlo, de aprehenderlo en su individualidad de - carne y hueso (in seiner leibhaftigen Selbstheit). Intuición es, - pues, conocimiento de la esencia, y es conocimiento en sentido pleno y no una simple y vaga representación" (24). Se trata, en definitiva, de una intuición originariamente capaz de aprehender la - esencia en su individualidad, una intuición, como Husserl dice más adelante, "de un tipo nuevo" en relación, por ejemplo, a la intuición entendida en el restringido sentido de "intuición individual" (25).

La esencia es siempre, pues, esencia de algo individual, - aprehendida en un dato de hecho. Pero la intuición de la esencia - es algo distinto de la materialización de la esencia en un dato de hecho; es decir, la esencia se sitúa a un nivel diferente al de las características concretas del dato de hecho. El orden del conocimiento es distinto del orden de la existencia. Por ello son posibles - juicios, proposiciones universales y necesarias, en tanto que los términos en los que tales proposiciones fundan su consistencia significativa son esencias y no datos de hecho. Lo que es verdadero - de una esencia permanece verdadero en cualquier punto del espacio y del tiempo en que esta esencia pueda existencialmente concretarse. Pues la esencia trasciende el dato de hecho, aunque le confiera su configuración específica. Precisamente por esa ambivalencia de la esencia pueden configurarse las ciencias experimentales en su - diversidad respecto a las ciencias formales, en tanto que las proposiciones de las ciencias experimentales son de naturaleza inductiva y las de las ciencias formales son de naturaleza deductiva. - La lógica y la matemática están configuradas a base de proposiciones formales, significados universales que prescindan de los datos de hecho. Y para Husserl, puesto que la filosofía debe aspirar a - convertirse en una ciencia estricta, como la matemática, debe fundar sus proposiciones sobre esencias necesarias y universales, o - sea, puras (26).

Pero Husserl vuelve también su atención al sujeto cognoscente, el cual, en su existencia, se articula como complejo de representaciones, hechos psíquicos, actividad volitiva y teleológica, - situaciones culturales, historicidad. Por lo que -en su opinión-, si la teoría del conocimiento se circunscribiera a la dimensión subjetiva resultaría una aporetioidad respecto a la validez del conocimiento eidético. Para Husserl, la filosofía ha de articularse en el ámbito de la Wesensschau, de modo que todo lo que pueda estorbar la por parte del sujeto debe someterse a Ausschaltung y a Einklammerung. Sólo así puede el sujeto ser la condición de posibilidad para que la esencia emerja en su pureza y en su significación. Se trata de un procedimiento metodológico para llegar a la esencia en su pureza (27).

Frente a este intento husserliano de fundamentación, en sentido crítico, de la ontología, Buber opondrá, como paradigma operativo, en lugar de la Wesensschau, la Wesenheit (28). No es que Buber rechace la fenomenología de Husserl. El acepta el método husserliano; lo que no acepta son las implicaciones teóricas intrínsecas de esta metodología. El propósito de Buber no es el de fundamentar una filosofía como ciencia rigurosa, al estilo de la matemática, si no poner de manifiesto un hecho metafísico que condiciona la ontología como discurso formal. El análisis buberiano se dirige al interior de la persona y descubre allí un doble movimiento originario de apertura a dos ámbitos de ser, Eswelt y Duwelt, correspondientes a los dos modos de ser del hombre tomado como unidad personal, como totalidad en sentido existencial: "No es el problema de una fundamentación del proceso cognoscitivo lo que preocupa a Buber, sino la significación de los tipos de conocimiento en relación con lo aprehendido en el acto de conocer, y la indicación de una clase de conocimiento como encuentro con el ser en su manifestación original y concreta" (29). Un conocimiento que no es formalizable: el yo y el tú se encuentran envueltos y ligados de manera cada vez irrepetible. Se trata de una interpresencialidad fecunda, ya que de esta inmediatez nacerá después el discurso sobre el ser, la ontología. De manera que el discurso formal ontológico será válido por ser índice, símbolo y alusión de lo que, como tal, es inmediato y no-formal en el encuentro: "Para esto -escribe Buber- no es menester dejar de lado el mundo sensible como si fuera un mundo ilusorio. No hay mundo ilusorio sino sólo el mundo, que se nos aparece doble en correspondencia con nuestra doble actitud. Tampoco es necesario ir más allá de la experiencia sensible, pues toda experiencia sólo nos daría como resultado un ello. Ni, por último, es necesario dirigirse a un mundo de ideas y de valores, porque ellos no pueden hacérsenos presentes. Ninguna de estas cosas es necesaria" (30). ¿Qué es entonces lo necesario para Buber?. No se puede decir qué es lo necesario, según él, si lo que se quiere es un precepto: "Todo lo que el espíritu ha inventado o descubierto en el curso de las edades, en materia de preceptos, de preparación, de práctica o meditación nada tiene en común con el hecho prístino y

simple del encuentro. Cualquiera que sean las ventajas en el conocimiento o la eficacia que se pueda extraer de tal o cual ejercicio, nada de eso repercute sobre la relación de que hablo, pues todo esto tiene su lugar en el mundo del ello y no nos hace dar el paso que nos sacaría de este mundo. No son prescripciones las que nos enseñarán a salir de él. Pero cabe demostrar que uno ha salido de él si traza un círculo que excluya todo lo que no sea esta salida. Entonces aparece con evidencia la perfecta aceptación de la presencia" (31). Es este contexto de presencia del ser lo que es originario y, por tanto, metafísico. La autenticidad de lo metafísico depende de lo originario, de lo inmediato, o sea, de lo no-mediado — por supuesto alguno de tipo lógico u ontológico. Y aquello que es lo originario en el orden del ser ha de convertirse en punto de partida de todo lo que, de cualquier modo, se refiera sobre el ser. La presencia del ser no puede ser sustituida. El conocimiento metafísico se verifica en esta presencia. Lo que de ningún modo excluye una reflexión crítica posterior sobre lo que, en sentido ontológico, es inmediato.

"La relación teórica —escribe E. Levinas— no ha sido por azar el esquema preferido de la relación metafísica" (32). El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser respetando su alteridad y sin condicionarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido y desde este punto de vista, la instancia metafísica sería la esencia de la teoría. Pero la teoría significa también "inteligencia", lógos del ser, o sea, un modo tal de abordar el ser que su alteridad, con respecto al sujeto cognoscente, se desvanece. El proceso de conocimiento se confunde entonces con lo que Levinas llama "la libertad del ser cognoscente", es decir, no considerando nada que, otro que él, pueda limitarlo. Se trata de un modo de conocimiento que sólo puede llevarse a cabo medante un tercer término, un término neutro, que no es un ser, pero en quien vendría a amortiguarse el choque entre el yo y lo otro; un tercer término que aparece como concepto pensado: "Ese tercer término puede llamarse sensación en la cual se confunden cualidad objeti



va y afección subjetiva; puede manifestarse como el ser, distinto del ente, ser que, a la vez, no es, o sea, no se implanta como ente, y sin embargo corresponde a la obra en la cual se ejercita el ente, y éste no es una nada" (33).

A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título de ontología, "la ontología que retorna lo Otro al Mismo, que promueve la libertad, que es la identificación del Mismo, y que no se deja alienar por el Otro" (34). La reflexión crítica vuelve entonces metodológicamente objetivo lo que es presente sin pretensión alguna de justificación. No obstante lo cual, la instancia crítica del acto de conocimiento puede pretender una justificación crítica, circunscrita a un determinado ámbito de saber, o sea, al ámbito de la ontología, del discurso sobre lo que, de la presencia, pasa a convertirse en objeto y, por tanto, en formalización.

La distinción entre metafísica y ontología es, pues, puntual en Buber: la metafísica es relación de interpresencialidad constativa del ser; la ontología es el análisis reflexivo y crítico de lo que se ha manifestado en el encuentro, convirtiéndolo en objeto y situándolo en la esfera de lo formal o de lo formalizable, siendo ello condición de posibilidad de la ontología como discurso sobre lo universal y necesario. A diferencia de Husserl, Buber considera que la ontología está, por tanto, condicionada por la metafísica. (35).

"El filósofo y la filosofía -escribe Buber refiriéndose a Hegel- comienzan y recomienzan mirando más allá de la situación concreta, más allá de la relación yo-tú y, por consiguiente, con el arte primario de la abstracción" (36). Lo que Buber entiende por abstracción es "una realidad antropológica sencilla" y no la abstracción radical que Hegel exige al filósofo como punto de partida. De modo que, mientras Hegel se refiere a la creación del mundo como una abstracción de la nada, "para nosotros -dice Buber- implica precisamente el establecimiento de esa realidad concreta de la que el hombre filósofo, según Hegel, debe escapar" (37). Buber entiende la abstracción primaria como la acción interior en virtud de la cual el hombre se eleva por encima de la situación concreta

hasta llegar a la esfera de la conceptualización precisa. En esta esfera, los conceptos ya no sirven como medios de aprehender la realidad, sino que representan al objeto del pensamiento, liberado de las limitaciones de lo existente. La cualidad decisiva de esta abstracción, de este alejamiento, queda oculta a veces a la vista cuando un filósofo actúa como si quisiera y pudiera filosofar dentro de su situación concreta. Descartes constituye, según Buber, el ejemplo más claro de esto. Al oírle hablar en primera persona, tal vez pudiera parecer que estuviéramos oyendo la voz de una experiencia personal directa. Pero no es así. El yo del ego cogito cartesiano no es la persona concreta, cuerpo y alma. De momento la corporeidad ha sido dejada de lado por Descartes como objeto de duda. Es, pues, el sujeto de la conciencia, supuestamente la única función perteneciente por entero a nuestra naturaleza. En lo concreto vivido, "donde la conciencia es el primer violín pero no el director", este ego no se halla presente de manera alguna. Ego cogito no significa para Descartes simplemente "yo tengo conciencia", sino "soy yo quien tiene conciencia". Ego cogito es, por lo tanto, el producto de una triple reflexión abstrayente: "La reflexión, el doblarse de una persona sobre sí misma, comienza extrayendo la cogita-tio de lo que se experimenta en la situación concreta, pero esa conciencia no es lo que se ha experimentado en esa situación. Luego afirma que a esa conciencia debe pertenecer un sujeto, y llama a ese sujeto yo. Por último, identifica la persona, esta persona viviente, cuerpo y alma, con ese yo, esto es, con el sujeto de la conciencia, abstracto y abstractamente producido" (38).

De manera que del "eso" de la situación concreta, que involucra el percibir y lo que se percibe, el concebir y lo que se concibe, el pensar y lo que se piensa, surge, en principio, un "yo pienso eso", un sujeto piensa a este objeto. Después, el realmente indispensable "eso" se omite. Por último llegamos a la afirmación de la persona sobre sí misma: por lo tanto yo —ya no el sujeto, sino la persona viviente que nos habla—, pues es esta existencia la involucrada en ese ego. De esta forma, mediante el método de la abstracción, Descartes trata de aprehender el punto de partida concreto co

mo conocimiento, pero en vano, según Buber, pues "no es a través - de semejante deducción, sino sólo mediante la genuina relación con un tú como puede el yo de la persona concreta ser experimentado como algo existente" (39). Lo concreto, del que parte el filósofo, no pueda volver a alcanzarse por vía de la abstracción filosófica; es irrecuperable.

La filosofía está en su derecho, sin embargo, al proclamar y prometer, como la más elevada recompensa de esta abstracción necesaria, un "mirar hacia arriba" -en vez de un mirar aquí, a nuestro alrededor-, hacia los objetos de la verdadera visión, hacia las Ideas. Los griegos fueron quienes primero desarrollaron esta concepción. Fueron ellos quienes establecieron la hegemonía del sentido - de la vista sobre los demás sentidos, haciendo así del mundo óptico el mundo por excelencia, al cual se habrán de incorporar los datos de los otros sentidos. Correspondientemente, también confirieron al filosofar un carácter óptico, o sea, el carácter de la contemplación de objetos particulares. La historia de la filosofía griega sería la historia de una "optificación" del pensamiento, plenamente puesta en claro por Platón y perfeccionada por Plotino. El objecto de este pensamiento visual es lo universal como existencia o como realidad superior a la existencia. Sin embargo, al genio de - Platón no escapó la misteriosa plenitud de la situación concreta: "Platón -escribe M. Buber- supo gloriosamente cómo permanecer en silencio según nos lo revela aquel inolvidable pasaje de la séptima epístola en el que Platón se sitúa, sin lugar a dudas, ante lo concreto de la vida en conjunto, donde en un instante se enciende una luz como surgida del fuego saltarín" (40). Pero al tratar de - dar una explicación, Platón tiene que valerse de inmediato de una exposición en términos de "conocimiento de lo conocido", entendiendo por esto lo universal. Perteneciendo, pues, a la situación concreta y siendo testigo de ella, salta por encima del hombre "el arco iris del convenio entre lo universal y lo concreto". Si un filósofo fija su mirada en la luminosidad del tú como objeto de su conocimiento, sólo se encuentra con arquetipos o ideas, transfiguraciones de lo universal, pero "el punto libre de color, más allá

del color, no llega a hacer su aparición" (41).

Dice Ch. Hartshorne que "Buber no tiene metafísica, pero es uno de los más grandes metafísicos entre los metafísicos" (42). Este juicio esconde, bajo su paradójica formulación, una verdad auténtica. En el entorno cultural de la Alemania de su tiempo, Buber reivindica una temática ontológica que se mueve en el intento de acceder al ser tal como se manifiesta. En este contexto inicia su camino un discurso en torno al ser sin ninguna hipostatización, sin ninguna pretensión de circunscribir la ontología a un preciso estatuto metafísico. Si metafísica significa sistema cerrado, o sea de terminado y definido en modo tal que todas las articulaciones del ser que emergen de la experiencia encuentran o deben encontrar su propia inserción en el sistema, entonces Buber no tiene una metafísica, pues su discurso está condicionado por la revelación del ser que "en su manifestación se modula según una íntima y misteriosa -articulación" (43). Si, por el contrario, por metafísica se quiere entender la ontología, es decir, una doctrina del ser que narra el desvelamiento del ser en la experiencia, entendida ya como Erlebnis o ya como Erfahrung, y de la experiencia vienen captados por la inteligencia del hombre aquellos componentes radicales del ser -de manera que necesariamente el ser, manifestando lo que es, desvela el propio tejido originario, o sea, los componentes indeclinables que le constituyen-, entonces en este caso Buber es un verdadero metafísico, pues reivindica desde la metafísica una ontología abierta. Esta ontología es también articulable en sistema, pero es un sistema que permanece abierto y condicionado siempre por la manifestación y el desvelamiento del ser en el encuentro.

NOTAS AL CAPITULO IX

- (1) Cfr. sobre todo FE cap. I; PM 2ª parte, cap. II; GF cap. VI
- (2) S. KIERKEGAARD, Riens philosophiques, trad. francesa de P. Petit, París 1937, 113; Cfr. G.W.F. HEGEL, Die Wissenschaft der Logik, ed. de G. Lasson, Bd. III, Absch. III, c. 2; en lo referente a la influencia de Kierkegaard en Buber hemos tenido presente el artículo de H. VERGOTE, La relation chez Sören Kierkegaard et Martin Buber, en Martin Buber: Dialogue et vox prophetique, Colloque international Martin Buber 30-31 oct. 1978, París 1980, 5-18
- (3) S. KIERKEGAARD, o.c., 119
- (4) S. KIERKEGAARD, o.c., 123
- (5) S. KIERKEGAARD, o.c., 19
- (6) "Che il conoscere essenziale si rapporti essenzialmente all' esistenza non significa quell'identità astratta sopraindividuale fra pensiero ed essere, né oggettivamente che la conoscenza si rapporti a qualcosa di esistente come al suo oggetto; ma vuolsi dire che la conoscenza si rapporti al conoscente che è essenzialmente un esistente, e che perciò ogni conoscere - essenziale essenzialmente si rapporti all'esistenza e all' - esistere", A. BABOLIN, Essere e Alterità in Martin Buber, ed. cit., 92
- (7) ID 78
- (8) ID 80
- (9) Para Buber es siempre la prioridad del ser, en su manifestación concreta, lo que condiciona la formalización del conocimiento: "Nicht in dem Gesetz, das danach aus der Erscheinung abgeleitet wurde, sondern in ihr selber teilt sich das Wesen mit. Dass das Allgemeine gedacht wird, ist nur eine - Abwicklung des knäuelhaften Ereignisses, da es im Besondern, in Gegenüber geschaut wurde. Und nun ist dieses in der Esform der begrifflichen Erkenntnis eingeschlossen. Wer es daraus erschliesst und wieder gegenwärtig schaut, erfüllt den Sinn jenes Erkenntnisaktes als eines zwischen den Menschen - Wirklichen und Wirkenden. Aber man kann Erkenntnis auch so

betreiben, dass man feststellt: so also verhält es sich damit, so heisst das Ding, so ist es beschaffen, da gehört es ihm, dass man das zu Es Gewordene als Es beläst, als Es erfährt und gebraucht, es mitverwendet für die Unternehmung, sich in der Welt "auszuerkennen", und sodann für die, die Welt zu "erobern", ID 81

- (10) MG 13; lo mejor escrito y la más atinada interpretación, a nuestro juicio, del conocimiento estético en Buber, en L.Z. HAMMER, The Relevance of Buber's Thought to Aesthetics, en PhMB, 609-629
- (11) MG 16
- (12) "All men deepen perception into vision through figurating, - but only the artist is full of figure. The sense world is - a preliminary stage on the way to this artistic vision and - vision is figurating faithfulness to the unknown and does - its work in co-operation with it. The meeting of artist and - world is not an encounter between perception and sense-object, but between the being of the artist and the being of the X. - In art, as in knowledge, love, and faith dissatisfaction with being limited to needs and longing for perfect relation, raise man's meeting with the world to a higher and fuller dimension. The artist fashions the sense world anew through his - figurating in vision and in work -not through trying to penetrate behind the world of the senses, but through completing its form to the perfect work of figurating", M.S. FRIEDMAN, Introductory essay, a M. BUBER, The Knowledge of man, ed. by M. S. Friedman and R.G. Smith, London 1963, 55-6
- (13) ID 81
- (14) A. BABOLIN, Essere e Alterità in Martin Buber, ed. cit., 97
- (15) Ibidem ; Husserl había puntualizado ya la Wesensschau, poniendo de manifiesto la incidencia de la intuición individual, en Die Idee der Phänomenologie (1907). Pero el análisis crítico se producirá en sus Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, Cfr. la ed. cit. pp. 7-8
- (16) Cfr. el artículo que ya hemos comentado de N. ROTENSTREICH, Immediacy and Dialogue, ed. cit., 465 ss.

- (17) R. WOOD, Martin Buber's ontology, Evanston 1969, 123
- (18) "La filosofía occidental ha sido muy a menudo una Ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fué la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre", E. LEVINAS, Totalidad e Infinito, trad. cit., 67
- (19) E. HUSSERL, Logische Untersuchungen, Halle 1928 (4ª ed.); Cfr. R. SCHERER, La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl, Madrid 1969
- (20) R. SCHERER, Husserl, ed. cit., 59
- (21) R. SCHERER, l.c., 65
- (22) Cfr. J.A. CASAUBON, Examen de la teoría de Husserl acerca del conocimiento como constitución originaria y activa de su objeto, ed. cit., 63-69
- (23) Ideen I, párrafo 2, pp. 8-9
- (24) Ideen I, párrafo 3, p. 11
- (25) "Gewiss liegt es in der Eigenart der Wesensanschauung, dass ein Hauptstück individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem ihr zugrunde liegt, - obschon freilich keine Erfassung desselben und keinerlei Setzung als Wirklichkeit; gewiss ist, dass infolge davon keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein entsprechendes Individuelle und der Bildung eines exemplarischen Bewusstseins -wie auch umgekehrt - keine individuelle Anschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit des Vollzugs einer Ideation und in ihr der Blickrichtung auf die entsprechenden, sich im individuell Sichtigen exemplifizierenden Wesen; aber das ändert nichts daran, dass beiderlei Anschauungsarten prinzipiell unterschieden sind, - und in Sätzen, derart wie wir sie soeben ausgesprochen haben, bekunden sich nur ihre Wesensbeziehungen. Den Wesensunterschieden der Anschauungen korrespondieren die Wesensbeziehungen - zwischen Existenz (hier offenbar im Sinne von individuell Daseiendem) und Essenz, zwischen Tatsache und Eidos. Solchen -

Zusammenhängen nach gehend, erfassen wir einsichtig die diesen Terminus zugehörigen und von nun an fest zugeordneten begrifflichen Wesen, und damit bleiben alle, sich zumal an die Begriffe Eidos (Idee), Wesen anheftenden, z. T. mystischen - Gedanken reinlich ausgeschieden", Ideen I, p. 12

- (26) Ibid. 13; según Husserl, "damit hängt wesentlich zusammen, - Setzung und zunächst anschauende Erfassung von Wesen impliziert nicht das mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins; reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen, also ist auch aus ihnen allein nicht die geringfügigste Tatsachenwahrheit zu erschliessen. - So wie jedes Tatsachen-denken, aussagen zu seiner Begründung der Erfahrung bedarf (sofern das Wesen der Triftigkeit solchen Denkens sie notwendig fordert), so bedarf das Denken über reine Wesen als begründende Unterlagen der Wesenserschauung", - Ideen I, p. 13-14
- (27) Lo que debe ser conocido no debe ser aprehendido en una estructura cognoscitiva que, de uno u otro modo, altera o modifica, de suyo, el significado esencial de una Wesen. El sujeto cognoscente debe suspender el propio asentimiento de modo operativo para poder registrar la revelación de lo que debe ser conocido en plena y fecunda evidencia. Eso es la epojé.
- (28) Cfr. S. BRETON, Approches phénoménologiques de l'idée d'être, Lyon 1959, 165-166; en donde se distinguen en la intencionalidad tres momentos: trascendental, funcional y operativo.
- (29) R. WOOD, o.c., 83
- (30) ID 111
- (31) ID 112 ; "Ce qui est propre à l'homme c'est ce que Buber - la Vergegenwärtigung. Nous sommes ici au cœur même de la pensée de Buber. Comprenons bien que pour celui qui observe ou considère l'autre, celui-ci reste un objet séparé du sujet... Il est clair que cette façon d'appréhender le prochain est tout à fait différente de la connaissance analytique et réductrice sur laquelle porte en général l'épistémologie", G. MARCEL, L'anthropologie philosophique de Martin Buber, ed. cit. 27-28
- (32) E. LEVINAS, Totalidad e Infinito, trad. cit., 66



- (33) E. LEVINAS, l.c., 67
- (34) Ibidem
- (35) Lo propio para Levinas: "La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica - del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la Ontología", l.c., 68
- (36) GF 38
- (37) GF 39
- (38) GF 40
- (39) GF 45
- (40) GF 41 ; Cfr. J.N. VEMORA, Plato and Buber, ed. cit., 98 ss.
- (41) Ibidem; tal vez aquí habría que buscar el motivo por el que Platón pasó de la identificación de la idea de Bien como Dios, tal como la representa en su República, a la concepción, incluida en Timeo, del demiurgo que contempla las Ideas. Cfr. - J.N. VEMORA, o.c. 101
- (42) Ch. HARTSHORNE, Martin Buber's Metaphysics, en PhMB, 49
- (43) Ch. HARTSHORNE, l.c., 53

CAPITULO X.- EL ACCESO AL OTRO EN LA VERDAD COMO EXISTENCIA AUTENTICAA).- LA MODALIDAD BUBERIANA DEL CONCEPTO EXISTENCIALISTA DE VERDAD: VERBUNDENHEIT Y UMFASSUNG

Durante algunos años la Existenzphilosophie ha gozado de gran consideración en el panorama filosófico contemporáneo. Muchos filósofos se han preocupado en investigar sus orígenes y su sentido mientras otros han dirigido a ella sus críticas considerándola como una negra filosofía de pesimismo y desesperación, un síntoma de colapso intelectual, de abdicación de algunos filósofos para comprender el mundo, todo ello bajo el condicionamiento del estado moral y político que produjo en Europa la guerra. Se ha reconocido que las raíces de esta filosofía estaban en Schelling, Marx, Kierkegaard, Feuerbach, Nietzsche, Dilthey y Bergson, en sus críticas al racionalismo reinante del idealismo hegeliano, al dualismo cartesiano y al cientismo que parecían contradecir la libertad y la dignidad humanas. Pero, se esté más o menos a favor de los filósofos de la Existenzphilosophie, lo que no puede dejar de reconocerse es que han abierto nuevas perspectivas, nuevos cauces al pensamiento, especialmente a raíz de su negativa a aceptar la identidad antes propugnada entre realidad y objeto del pensamiento. Martin Buber fué uno de los pioneros del llamado neue Denken, cuya intención fundamental es llegar a la verdad (Bewährung) por decisión, hacer del conocimiento verdadero un conocimiento existencial. Buber entiende que la esencia de la verdad es la participación; la verdad debe ser descubierta y confirmada por la totalidad del ser. Es esto lo que le sitúa en oposición a las filosofías que buscan la esencia de las cosas haciendo abstracción de la realidad concreta de nuestra existencia personal. A su vez, la filosofía objetivista se opone a este intento de alcanzar la verdad a través de la decisión, o mejor dicho, no le toma en serio y lo considera subjetivista, autobiográfico, condicionado por una necesidad privada de trascender los límites personales y resolver los problemas existenciales (1). Lo fundamental de das neue Denken es, sin embargo, que la verdad no es solamente la adecuación de las cosas al intelecto, sino que es también la verdad que tiene que ser confirmada en la vida acti-

va, en la existencia vivida. El problema de verdad / no-verdad no es simplemente un problema de lógica o de epistemología, sino un modo u otro de existencia humana en el momento de la vida. La realidad no es algo para ser contemplado como una proposición lógica, sino algo que debe ser transformado. Los monólogos de los filósofos idealistas deben dejar paso al diálogo entre seres humanos. Respecto a esta posición, F. Rosenzweig escribe: "De esas verdades del tipo "dos más dos igual a cuatro", a las que el hombre llega sin más esfuerzo que un poco de uso de su cerebro o una mirada a la tabla aritmética, el nuevo pensamiento nos lleva a verdades por las que el hombre está dispuesto a pagar incluso con su vida" (2). La verdad es algo entre yo y algo más. Las proposiciones matemáticas son, por supuesto, verdaderas, pero no constituyen el más alto tipo de verdad. Es el grado de sinceridad y de autenticidad con el que el hombre se dirige y se enfrenta a la realidad lo que constituye la verdad en sentido eminente.

Pero, ¿cómo distinguiríamos, en este caso, lo verdadero de lo falso?. Para el nuevo pensamiento no hay un criterio absoluto, que sólo estaría en la razón. El hombre no puede escapar a su finitud, en la que está incluida la finitud de su razón. Es imposible no atender a una búsqueda y una adhesión a la verdad en la que la razón es tan sólo una parte. Esto no es, por lo demás, negar el valor del conocimiento empírico, obtenido por los métodos científicos. Es sólo insistir en que, en última instancia, es imposible encontrar toda la verdad solamente a través y por medio de la inteligencia. Toda la persona debe estar implicada; la propia personalidad del pensador no debe quedar fuera si de lo que se trata es de dilucidar la relación entre él y la realidad. En este sentido, el pensamiento de Buber se ha esforzado en plasmar esta convicción en la forma de una teoría de la verdad.

Resulta particularmente ilustrativo a este respecto constatar que esa forma de "conocimiento" del otro a la que Buber se refiere con el verbo Innewerden difiere del conocimiento objetivo, analítico y reductivo del que trata, en general, la epistemología, en que aquél conocimiento "percibe la integridad del otro como per

sona movida por el espíritu, percibe el medio dinámico que marca todas sus expresiones, sus acciones y su conducta con el signo discernible de la unicidad" (3). Más aún, Buber está poco dispuesto a interpretar este Innewerden como intuición. Tras criticar la concepción bergsoniana de la intuición, él habla de una Realphantasie que es "una penetración en el otro (Einschwingen in Andere) correspondiente a la más intensa y la más audaz vibración de mi ser" (4). Pero tal vez este modo de expresarse tenga el inconveniente de sugerir que se trata de una facultad que no se encontraría más que en un pequeño número de seres particularmente dotados. Lo cierto, sin embargo, es que se trata, para Buber, de una característica dinámica del Menschsein tomado en su universalidad. El término Hinwendung, el hecho de "volverse hacia", designa la Grundbewegung, esto es, el movimiento de base que hace posible el diálogo auténtico, la Zwiesprache. No obstante, el análisis revela la existencia de factores - que actúan contra el ejercicio de esta Hinwendung de tal forma que el diálogo se reduce demasiado frecuentemente a una apariencia, que dando cada uno prisionero de su propia subjetividad. Pero ya hemos visto que, para Buber, esta subjetividad no viene dada en el punto de partida, como lo cree el idealismo, sino que es, por el contrario, segunda, consecuencia de una cierta "traición" que se consuma cuando el sujeto, procediendo a una cierta objetivación, introduce en el dominio del yo-tú un mundo de relación que no es aplicable - más que en el del yo-ello. Buber reconoce al valor respectivo y - complementario de estos dos dominios de relación. Basta citar el - siguiente texto que data del final de su vida: "A mi entender, la vida interior, en general, y más particularmente el pensamiento - no está de ninguna manera compuesto de acontecimientos de una u otra modalidad de relación (yo-tú o yo-ello). Lo que siempre he dicho es que cuando un individuo toma posición respecto al mundo o - respecto a otro, cuando pronuncia una palabra fundamental, actualiza de hecho una u otra modalidad de relación". Y añade, a renglón seguido, esto que nos parece muy importante: "Filosofar de manera auténtica designa cada vez fulguraciones de la relación yo-tú que no me proporcionan todavía ningún conocimiento objetivo. Entonces se cumple la transformación en el orden regulado del ello y, por -

fin, si es un artesano verdadero el que emprende la obra, es todo el edificio del sistema el que se establece" (5).

El término de "fulguración" es, a la vez, adecuado y revelador. Buber observa que no es solamente de otro hombre que yo puedo innewerden, sino también de las cosas materiales o de las ideas. De ordinario cada uno de nosotros está como en guardia contra lo que se considera como una especie de intrusión o de agresión, pero, como dice Marcel, "hay momentos en que el alma se vuelve receptiva, - momentos en los que el mundo de lo concreto nos espera, y que no es sino la creación confiada por mí a todo individuo, en la que nos - intercambiamos la interpelación" (6). En la introducción al importante estudio Zwei Glaubensweisen, Buber señala la diferencia que, según él, separa al pensamiento, como función racional, y la "adhesión total a la verdad": "El pensamiento racional -dice- no constituye más que una parte o función parcial de mi ser. Pero, cuando me adhiero y asiento, todo mi ser, mi ser en su integridad, entra en el proceso; no se hace posible más que por el hecho de que esta relación es una relación de todo mi ser. En cambio, la totalidad de la persona, su integridad, no puede penetrar en la relación que establece la razón, penetrar en ella y actuar, formando parte de ella y estando determinada por ella" (7). Advuértase, por otra parte, que no sería cuestión de reemplazar la palabra Ganzheit por la palabra Gefühl. El sentimiento no es, de ningún modo, el - todo; a lo sumo es la indicación de que el ser del hombre está en trance de fusionarse en una totalidad. No estamos, sin embargo, seguros de saber exactamente lo que entiende Buber aquí por las palabras im Begriff sein, aunque, en lo esencial, su pensamiento no deja lugar a dudas pudiéndose desprender de él que se cometería un grave error tachándole de irracionalista (8). Lo que quiere decir Buber es, por ejemplo, que la Verbundenheit no reposa propiamente en hablar sobre algo; los motivos se presentan después. Lo cual no quiere decir que se trate de algo irracional. No creemos falsear el pensamiento de Buber si decimos que, para él, la "razón", en la medida en que se confunde con el "espíritu", desborda con mucho - el pensamiento analítico o calculador, pudiendo traerse a colación,

a este respecto, la ya tradicional distinción entre Verstand y Ver-nunft.

En el pensamiento de Buber, la noción de responsabilidad, en sentido literal, es, pues, fundamental: "La imposibilidad de quedar se en espectador -escribe E. Levinas- no implica, para Buber, un vínculo práctico y trágico en una situación no escogida en el mundo; no es una derelicción, sino la necesidad de dar respuesta" (9). Respondo, ergo sum. Incluso una realidad no humana que me implica, es una realidad que me dice algo, y el "esto me dice algo", así empleado, no es una metáfora sino que expresa la esencia misma del lenguaje (10).

En Der Mensch und sein Gebild, aunque Buber habla principalmente del arte, se refiere también, aunque brevemente, al amor y a la creencia, y plantea esta cuestión general: ¿cómo es que la especie humana no se ha contentado con sacar de su encuentro con X, con lo desconocido, el mundo sensible, reducido a sí mismo y a las formas que le son propias?. El hombre se encuentra frente a lo desconocido y depende entonces, en primer lugar, de sus sentidos para transformar lo originalmente desconocido en algo que le sea familiar. Pero no se queda ahí, sino que, más allá de lo que le ofrecen sus sentidos, penetra en una profundización de la contemplación figurativa, sobrepasa lo que ve en vistas de lo que quiere significar. La respuesta a la cuestión planteada permite así conferir su lugar propio, no solamente al arte, sino también a las otras potencias que facultan al hombre para trascender seine Naturhaftigkeit, su existencia en tanto que naturaleza, y hacen de la humanidad (Menschen-tum) el dominio propio del ser (11). Estas potencias son el conocimiento propiamente dicho, el arte, el amor y la creencia. Todas están concebidas "contra lo que se podría llamar el hecho de que el mundo se hace radicalmente extranjero" (12). Encontramos aquí esa idea de la Behausung que aparecía también, como vimos, en la evocación de la historia del problema antropológico. En esta misma perspectiva debe ser considerado también el rol propio del lenguaje: "El secreto del devenir del lenguaje y el del devenir del hombre son el mismo" (13). Es el fondo del pensamiento buberiano, pues

el "decir", el "dirigir la palabra" y esperar la respuesta, tiene como lugar propio, como sabemos, el Zwischen.

De manera que, en Buber, la verdad, en lugar de presentarse a un sujeto impasible y como sobrevolando lo real, es un vínculo - tanto más inevitable cuanto que la verdad deja al otro ser permanecer en su alteridad: "Es preciso ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital... No es posible que percibamos sino lo que en un estar presente se nos ofrece; en este caso captamos la verdad" (14). Mientras que el sujeto cognoscente no podía, como tal, llegar al absoluto por su desvinculación total, y mientras que la imposibilidad de la desvinculación total separaba, en el Parménides de Platón, ser y verdad, en la concepción de Buber la vinculación permite acceder a la alteridad. Es exterior y otro lo que puede implicar una responsabilidad. Lo fundamental aquí consiste en mantener, en la relación yo-tú, la alteridad radical del tú en la Verbundenheit precisamente. El yo no absorbe, pues, al tú como a un objeto cualquiera, ni se absorbe en él extáticamente. La relación yo-tú es una relación con lo que permanece absoluto a pesar de la relación. El problema de la verdad, planteado en el Parménides de Platón, es resuelto por Buber en la relación social como relación interhumana.

Nótese que la vinculación de la que Buber habla es estrictamente individual: "Toda relación verdadera con un ser o con una - esencia en el mundo -escribe nuestro autor- es exclusiva. El tú de esta relación es destacado, puesto aparte, único, existe sólo y en ese momento frente a nosotros, llenando el horizonte" (15). La verdad no es la reflexión sobre esta vinculación entre yo y tú, si no la vinculación misma. El hombre-categoría es cada uno, no el - hombre en general, accesible en la relación yo-ello. Estamos, así, ante una de las características del "existencialismo" de Buber: la extrema particularización de la existencia se presenta, no como un relativismo, sino como el fundamento del conocimiento: "El principio de individuación, que alude al hecho fundamental de la infinita variedad de las personas humanas, en cuya virtud cada una está hecha de una manera peculiarísima y singular, lejos de relativizar el conocimiento le presta, por el contrario, su núcleo y armazón" (16).

Sin embargo, el "conocimiento por vinculación" no es, para Buber, "coincidencia con el ser" opuesta a su representación, como ocurre en la filosofía de Bergson o en ciertos filósofos existencialistas. Para conocer el dolor, decíamos más arriba, el espíritu ha de arrojarse a las profundidades del dolor real, en vez de contemplarlo como un espectáculo. Y esto vale para todos los acontecimientos del alma, comparables más a los misterios antiguos que a los espectáculos, cuyo sentido quedaba cerrado para todo aquel — que no entraba él mismo en el misterio (17). Pero incluso para el ejemplo privilegiado del dolor, que supone en cierto modo una coincidencia, Buber exige una unión de otro orden, una unión de carácter dialogal: "El antropólogo filósofo tiene que resistirse a cualquier intento de permanecer fuera con su yo observador y, cuando sobreviene la pasión, no la perturba convirtiéndose en su espectador. Será después capaz de registrar en el recuerdo lo que sintió e hizo entonces; para él, la memoria ocupa el lugar del experimentar consigo mismo. Pero lo mismo que los grandes escritores, en su trato con los demás hombres, no van registrando y tomando nota de sus peculiaridades, sino que tratan con ellos de manera espontánea y no inhibida, dejando la cosecha para la hora de la cosecha, también la memoria del antropólogo competente posee, respecto a sí mismo y a los demás, un poder concentrador que le sabe preservar de lo esencial" (18).

Esta Verbundenheit de la responsabilidad en el diálogo, en que consiste la relación primordial con el ser, es, para Buber, recíproca. Pero, ¿es concluida o deducida esta reciprocidad? La esencia última del diálogo se manifiesta en una estructura que Buber — denomina Umfassung, y que es considerada como una de las más originales.

En efecto, en la relación yo-tú, la reciprocidad de la relación es, de alguna manera, vivida directamente y no solamente sabida: el yo, en su relación con el tú, se relaciona consigo a través del tú, se relaciona con el tú como con aquél que se relaciona con el yo y "como si rozase con la piel del tú" (19). Retorno a sí mismo a través del tú, que debe ser distinguido — como vimos en el ca



pítulo IV- de la Einfühlung, en la que el sujeto "se pone en lugar de" el otro, olvidándose en cierto modo de sí. En la Einfühlung el yo se olvida, y no aparece como el tú del tú, mientras que toda la agudeza de la Umfassung reside en la actualidad del yo (20).

De manera que la Verbundenheit reside en la reciprocidad del yo-tú, en el diálogo en el que el yo se relaciona con el tú precisamente porque es otro en sentido eminente. La esencia de la palabra no consiste, pues, inicialmente, en su significación y en su poder narrativo, sino en la respuesta que suscita. La palabra no es verdadera porque el pensamiento que enuncia corresponda a la cosa o -manifieste al ser, sino que es verdadera cuando procede de la relación yo-tú que es el proceso ontológico mismo. La palabra es verdad cuando cumple la reciprocidad de la relación, suscitando la respuesta e instaurando a la persona singular única capaz de dar respuesta: "Mientras nos contentemos -escribe Buber- con poseernos como a un objeto no nos enteraremos del hombre más que como una cosa entre cosas, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar; y claro que, para poder captarla, hemos de entrar en relación con el hombre singular" (21). Así es como Buber supera la noción estática de la verdad, una superación de cuya valoración crítica nos ocuparemos más adelante.

#### B).- EL ASPECTO NEGATIVO DE LA APORTACION DE BUBER: EL FORMÁLISMO DEL ENCUENTRO

El "conocimiento metafísico" que tiene lugar en el encuentro es un conocimiento "verdadero" porque mantiene íntegramente la alteridad del tú en lugar de desconocerla en el anonimato del ello. Para Buber, el movimiento de la Urdistanz, por el que el yo toma -distancia respecto al tú y le deja ser, es el mismo que hace posible la Verbundenheit con él en la Beziehung. No hay Beziehung auténtica sino donde hay alteridad. La presencia del tú, del otro en sentido eminente es, ipso facto, una palabra dirigida a mí y que requiere una respuesta. Es imposible quedarse como simple espectador del tú, pues su existencia de tú es la palabra que él me dirige: "Sólo puede conocer la realidad de la persona y, por ella, la

realidad del hombre, quien no deje fuera su subjetividad ni se mantenga como espectador impasible" (22). Sólo un ser responsable con otro puede mantenerse en diálogo con él. Esta responsabilidad, en el sentido literal del término, más que un intercambio de conversación, consiste en el diálogo mismo en el que se cumple el encuentro. El pensamiento de Buber se articula así en torno a esta tesis básica de un conocimiento fundamental, a nivel perceptivo-global, que tan sólo se indica, sin ser argumentalmente demostrado ni probado. Se presenta más bien como la traducción formal de una experiencia personal del mundo. Es, pues, difícil polemizar contra ella. Pero sí resulta factible, en cambio, examinar la consistencia interna - de esa formulación y las consecuencias extraídas de esa Weltanschauung que, en cuanto tal, es situada como lo primario, sosteniendo o fundamentando todo lo demás. Tocamos con ello uno de los puntos álgidos de la concepción buberiana, a saber, la noción de responsabilidad que, como venimos diciendo, constituye para él la característica ontológica esencial del encuentro (23).

El contenido de la noción de responsabilidad viene dado por la contestación a estas dos cuestiones: ¿responsabilidad para qué?, ¿responsabilidad hacia quién?. Ambas cuestiones, por su propia formulación, apuntan a una estructura de relación. La formulación de la primera cuestión, ¿responsabilidad para qué?, implica una relación yo-ello, un sujeto que tiene o posee la responsabilidad para algo, para un objetivo que puede ser, ciertamente, otra persona, - pero que, por su formulación misma, sería vista como algo impersonal, como un objeto pasivo que recibiría el cuidado, la preocupación, la Fürsorge, en términos heideggerianos. La segunda cuestión, ¿responsabilidad hacia quién?, instituye, por el contrario, de manera indeclinable, una relación yo-tú, pues alude a otra persona - independiente frente a mí como término y fin de mi responsabilidad. Responsabilidad, en sentido estricto, es, por lo tanto, la que tiene lugar en la relación yo-tú, en la que la reciprocidad de los términos que la constituyen, posibilita el "dirigir la palabra" y esperar la respuesta.

Lo verdaderamente original del pensamiento de Buber estriba

realmente en que, al ser inmutable, no opone solamente un "ser en devenir", en el sentido de Heráclito o de Bergson, un ser en devenir que no podría expresarse en palabras, puesto que la palabra in moviliza. Buber describe un ser que ninguna narración podría capturar pues el ser es, para él, diálogo viviente entre seres que no se relacionan entre sí como contenidos, puesto que el uno no tiene nada que decir sobre el otro; un diálogo actualizado "en el momento de la vida, cuando no se lleva otra idea que la de vivir lo que hay que vivir" (24). Pero entonces, cabría preguntarse, ¿no está la agudeza de la relación yo-tú en el formalismo total de esta relación puesto que percibir un contenido en el otro sería ya referirse a él como a un objeto, o sea, entrar en la relación yo-ello?.

La noción de verdad, sobre la que Buber utiliza un lenguaje deliberadamente oscuro, está determinada por el yo-tú como relación fundamental de responsabilidad con el ser. Es preciso distinguir entre la verdad poseída, llamada también "verdad de conocimiento", y la verdad del ser, que es el hecho para una realidad de ser verdaderamente (25). Pero verdad significa también "una actitud real respecto al ser" (Realverhältnis zum Seienden), correlativa de la prueba que la verifica (Bewährung). Conocer significa, como hemos señalado, cumplir nuestra relación con el ser, cada uno la suya, en verdad (warhaft) y en plena responsabilidad, acogiendo fielmente toda su manifestación, abierto el espíritu al mundo, e incorporándolo a nuestra manera de ser: sólo así surge y se mantiene, en el pensamiento de Buber, la verdad viviente.

Citando a Kierkegaard, Buber dice que el singular verifica la verdad por el hecho de expresar lo que ha sido dicho (das Gesagte) por la existencia personal; esto hace de la verdad, no una correspondencia con el ser, sino el correlativo de una vida auténtica. Pero Buber realiza en este punto una corrección al texto citado y dice: "Yo habría dicho casi que el particular verifica la verdad por el hecho de expresar lo no-dicho (das Nicht-gesagte) por la existencia personal" (26). Con esto quita decididamente a la verdad su esencia de verbo proferido y de contenido cualquiera. La verdad es actitud, búsqueda y lucha por la verdad. Verdad significa, para Bu

ber, mucho más "autenticidad de una vida" que "adecuación entre apariencia y ser" (eine menschliche Wahrheit, die Wahrheit menschlicher Existenz). La expresión tan frecuentemente empleada por Buber de - "verdad viviente" no es, pues, un término romántico sino que se refiere a una existencia que se determina por lo auténtico y lo no-auténtico antes que por una idea verdadera (27).

Así pues, en la responsabilidad que une al yo y al tú está la "búsqueda de la verdad", que autentifica la personalidad del yo y la salvaguarda de la influencia de una colectividad anónima y de las profundidades del inconsciente del cual sería simplemente el órgano y la boca. Por la búsqueda de la verdad, la vinculación entre yo y tú es un compromiso personal. Pero, cabría preguntarse ahora, ¿no vuelve entonces la verdad a adquirir una fisonomía teórica e intelectualista?; en esta relación yo-tú, sin la que el yo no puede ser, ¿no se perfila ese rol de la subjetividad que es precisamente lo que se pretende superar?

La concepción buberiana de la verdad, a la que nos estamos refiriendo, de ninguna manera implica un veredicto escéptico respecto de la capacidad de la filosofía científica para conducir a la verdad y contenerla. Pero posibilidad de la verdad reflexiva - no significa, por cierto, una posesión cogitativa del ser, sino - una relación cogitativa real con el ser. Un contenido del ser es objetivamente comunicable y traducible solamente en y mediante - la filosofía; en consecuencia, sólo mediante la elaboración objetivadora de la situación. Los sistemas de pensamiento -dice Buber- son manifestaciones de auténticas relaciones mentales con el ser, posibilitadas mediante la abstracción. No son meros "aspectos", sino documentos válidos de estos viajes cogitativos del descubrimiento. La filosofía formal realiza tan sólo una totalización, no una unificación. En ella el pensamiento supera y anota a todas las facultades y provincias de la persona: "En un gran acto de filosofar, hasta las yemas de los dedos piensan, mas ya no sienten" (28).

El mundo, como conexión objetiva y completa en sí misma de todo ser, natural y espiritual, no existiría para nosotros si nues

tro pensamiento, que se desarrolla en el filosofar, no fusionara en un solo conjunto los concretos que el mundo nos presenta. No podría existir si nuestro pensamiento no combinara esos concretos del mundo entre sí y con todo lo que el hombre ha experimentado y ha concebido alguna vez como experimentable. Más aún, el espíritu no existiría auténticamente para nosotros como conexión objetiva si el pensamiento no lo objetivara, si el espíritu mismo, en cuanto filosofía, no se objetivara y se uniera en sí mismo. Pero sólo debido al hecho —dice Buber— de que la filosofía abandonó radicalmente la relación con lo concreto, pudo surgir esa impresionante construcción de un continuo objetivo de pensamiento, dotado de un sistema estático de conceptos y uno dinámico de problemas. Todo hombre que puede "pensar" puede ingresar en este continuo mediante el simple uso de esa capacidad suya. Sólo así existe una mutua comprensión objetiva, es decir, una comprensión que no significa, por ejemplo, que un hombre reconoce a otro en virtud de la ubicación que éste ha alcanzado en la vida. Ambos cumplen una función de pensamiento que no exige ubicación en la vida, y ambos producen, en fructífera dialéctica, la tensión entre las ideas y los problemas recíprocos.

La relación yo-tú, por su parte, no realiza nada de lo otro sino el encuentro con él. Pero el tú no tiene atributos, a los cuales el yo aspiraría o que él conocería. Los ejemplos de la Beziehung son escogidos, en Zwiesprache, precisamente entre seres que —"no se conocen": "Entre el yo y el tú, nada de estructuras conceptuales, nada de presaber, nada de metas, nada de deseo, nada de anticipaciones. Cuando todo medio desaparece, entonces tiene lugar el encuentro" (29). Cualquier contenido significaría mediación, —comprometería la inmediatez y la simplicidad del acto. Buber designa por Gesehehen este acontecimiento, la pureza del acto de trascender la actividad como transparente de este acontecimiento.

Cada acontecimiento es único, cada encuentro singular, que nada puede contar, que no puede acoplarse con otros "presentes" —para formar una "historia", pura fulguración, como el instante de la intuición de Bergson, como el presque-rien del bergsoniano Jan-kélevich, donde la relación de la conciencia con un contenido se —

disminuye hasta el punto de rayar ese límite en el que la conciencia no tiene ya contenido alguno sino que queda como una punta de aguja que penetra en el ser. La relación es, para Buber, en conclusión, una fulguración de instantes sin continuidad, que rehúsan una existencia continuada y poseída.

En esta manera de pensar se echa de ver, sin duda, la influencia que ejerce en Buber su idea de una religiosidad como opuesta a la religión, que es defendida frente a las formas estáticas y rígidas de un dogmatismo espiritual, de un contacto por encima de todo contenido en la presencia pura e incalificable de Dios más allá de todo dogma y de toda regla. Queda, sin embargo, abierta la cuestión de si la trascendencia, sin devenir relación con un contenido y unos dogmas, no puede recibir una cualificación de esa dimensión de altura y de profundidad sobre la que se abre la relación (30). Por otra parte, los elementos éticos del yo-tú, tan abundantes en las descripciones de Buber, no resultan determinantes; el yo-tú es posible cara a las cosas. De manera que, además de la relación yo-tú interpersonal, donde la reciprocidad puede expresarse en lenguaje, Buber considera también el encuentro como relación con las cosas y con lo Absoluto. Podemos comportarnos ante Dios como si fuésemos llamados. Del mismo modo, un árbol, en lugar de servirme o de disolverse en representaciones, puede situarse frente a mí in persona, "dirigirme la palabra" y suscitar una respuesta. Para Husserl, la representación de una cosa in persona resalta sobre la representación y me implica; la cosa, en este caso, no está dada, porque yo estoy también, en cierta medida, comprometido con ella. La implicación es recíproca. Para Buber, la cosa simplemente dada y que yo domino es del dominio del yo-ello. La prueba está, para él, en la manera como el artista encuentra la cosa, creando la obra de arte, y que es entendida como una de las formas de responder al encuentro (31).

En Der Mensch und sein Gebild hemos visto como, para Buber, el mundo sensible, ofrecido al uso y a las necesidades, el mundo del ello, está condicionado por el encuentro que, propiamente, caracteriza al yo-tú interhumano. La percepción sensible no es una -

realidad subjetiva en el hombre, sino que es la respuesta del hombre al encuentro con la X, objeto de la ciencia que, irrepresentable, - necesita al hombre. La respuesta del hombre es la visión que da una forma (Schau): "Esta Schau es una fidelidad a lo desconocido que hace su obra en colaboración con él, una fidelidad que no se manifiesta en el fenómeno, sino en el ser inaccesible con el que nos encontramos en relación" (32). ¿No estamos aquí ante una aplicación de - la Gestaltpsychologie? Con todo Buber no retorna a la constitución de las cosas a partir de las sensaciones: se trata de una obra que se realiza en el Zwischen. Sólo el Zwischen es el ámbito del ser, - no el sujeto ni el objeto. Buber lo viene repitiendo desde Ich und Du: "La constitución del mundo y la desaparición del mundo no están en mí, ni fuera de mí; ellas no son de una vez por todas, sino que se producen siempre y su producción depende enteramente de mi vida" (33).

Al incluir Buber el encuentro en el ser de la naturaleza, la percepción actúa con el mismo título que los demás actos de la vida. La percepción, sin perjuicio para la espiritualidad de la existencia subjetiva, es un acto natural en el que participan el yo y la X. La naturaleza, así comprendida, no es, por lo tanto, ni una apariencia subjetiva ni un reino objetivo. Ambas cosas no serían sino abstracciones. La verdadera noción del ser estaría en el encuentro entre - seres que, separadamente, serían abstractos. Y esto sería válido, - tanto para la relación con las cosas como para la relación interhumana. De manera que la responsabilidad, que vimos en la base del - lenguaje mismo, no puede tener un sentido estrictamente ético, puesto que la respuesta que el yo da a la X en la percepción es también una relación yo-tú. La relación interhumana, con la connotación ética que adquiere -pero que adquiere en Buber pasando por la mediación de una determinada teología, como demuestra Ch. Hartshorne-, es solamente un caso particular del encuentro (34). Más aún, las cuatro formas del encuentro que Buber señala -conocimiento, amor, arte y creencia- no se deducen, en su cualificación particular, de la relación yo-tú interhumana. Pero en Ich und Du, Buber se había manifestado en el sentido de que la relación yo-tú interhumana no es sólo

privilegiada, sino que condiciona las otras: "Todo el resto luce a su luz" (25). Se trata, efectivamente, de una vacilación del pensamiento de Buber, pues, ¿cómo sería posible mantener la especificidad de la relación yo-tú interhumana sin hacer valer el sentido estrictamente ético de la responsabilidad?, y, ¿cómo hacer valer el sentido estrictamente ético de la responsabilidad sin poner en cuestión la reciprocidad sobre la que Buber insiste continuamente?, pues ¿no comienza la ética cuando el yo percibe al tú por encima de sí?



NOTAS AL CAPITULO X

- (1) "It is subjective, autobiographical, experiential, marked by an inwardness and a need to transcend personal limitations - and to solve personal problems, especially in those predicaments of men where discursive thought only builds up paradoxes. When the meaning of life is at stake, when one is seeking what he can live and die for, he places his whole self at the disposal of what he has faith in", P.E. PFUETZE, Buber and American Pragmatism, en PhMB, 515
- (2) F. ROSENZWEIG, Kleine Schriften, Berlin 1937, 396; Cfr. B. CASPER, Das dialogische Denken: Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg 1967, 375 ss.
- (3) FE 229
- (4) FE 233
- (5) M. BUBER, Replies to my Critics, en PhMB, 591
- (6) G. MARCEL, I and Thou, en PhMB, 45; Lo que Buber llama Hinwendung, ¿no podría ser identificado como la Aufgeschlossenheit? Sobre todo si se toma este último concepto en la acepción que Bergson le da en Les deux sources de la Morale et la Religion. Es una cuestión para la que no podríamos dar una respuesta concreta. La crítica psicologizante implica un postulado que es precisamente recusado por nuestro autor: este postulado consiste en afirmar el primado de un yo separado e investido de una especie de inseitas (In sich Sein). Ya hemos indicado repetidas veces en qué medida se levanta Buber contra esta posición.
- (7) ZG 38
- (8) "Il faut écarter toute interprétation irrationnelle. Rien ne serait plus faux que de voir en Buber un irrationaliste", G. MARCEL, L'anthropologie philosophique..., 34; Cfr. P. EDWARDS, Buber and Buberism. A critical evaluation, Lawrence 1970, 30
- (9) E. LEVINAS, Martin Buber and the Theory of Knowledge, en PhMB 137

- (10) "The I-Thou relation in its ontological formulation is a relation of meeting constituted of address and response. The ontologically realized authentic being, therefore, is a responding being. This being the case, the ethical norm that one ought to respond follows of necessity and with full justification. Thus, it is Buber's ontological view of what constitutes authentically realized being that justifies and indeed requires his ethical demand for responding. We can see here very clearly how thoroughly and intimately Buber's ethics is embedded in his ontology of relation, specifically of the I-Thou relation", M. VOGEL, The concept of responsibility in the thought of Martin Buber, en Harvard Theological Review, Cambridge 1970 (63), 165
- (11) Anotemos de pasada que el pensamiento de Buber se aproxima en este punto a lo expresado por Heidegger en su Carta sobre el Humanismo. Aun cuando la relación entre Heidegger y Buber es muy compleja, como hemos visto, hay muchos elementos que constituyen posiciones comunes.
- (12) MG 35
- (13) LZR 187
- (14) PM 22
- (15) ID 69
- (16) PM 20
- (17) Cfr. E. LEVINAS, l.c., 141
- (18) PM 23
- (19) ID 92
- (20) "Im echten Gespräch geschieht die Hinwendung zum Partner in aller Wahrheit, als Hinwendung des Wesens also. Jeder Sprecher meint hier den Partner, an den, oder die Partner, an die er sich wendet, als diese personhafte Existenz. Jemanden - meinen heisst in diesem Zusammenhang zugleich das dem Sprecher in diesem Augenblick mögliche Mass der Vergegenwärtigung üben. Die erfahrenden Sinne und die Realphantasie, die das - von ihnen Befundene ergänzt, wirken zusammen, um den andern -

als ganze und einzige, als eben diese Person gegenwärtig zu machen. Der Sprecher nimmt aber den ihm so Gegenwärtigen - nicht bloss wahr, er nimmt ihn zu seinem Partner an, und - das heisst: er bestätigt, soweit Bestätigen an ihm ist, dieses andere Sein. Die wahrhafte Hinwendung seines Wesens zum andern schliesst diese Bestätigung, diese Akzeptation ein, Selbstverständlich bedeutet solch eine Bestätigung keineswegs schon eine Billigung; aber worin immer ich wider den andern bin, ich habe damit, dass ich ihn als Partner echten - Gesprächs annehme, zu ihm als Person Ja gesagt", EZ 293

- (21) PM 21
- (22) Ibid. 22; "Das Grundwort Ich-Du vollendet sich sogar jenseits der verlautbarten Rede, in der Sprache des Schweigens. Dass Buber zugleich betont, das Grundwort Ich-Du erfülle sich in Rede, deutet nicht auf einen Widerspruch, sondern auf die - Verschiedenheit der Hinsichten, in denen er da von Erfüllung spricht. Das dialogische Schweigen, das wesentlich nach und nicht vor der Rede herrscht, stellt das Ende des Du als die Vollendung seines Wesens dar. In Rede hingegen erfüllt sich das Du, sofern ihm die Rede dank ihrer Artikuliertheit das Höchstmass an sachlicher Erfassbarkeit gewährt. Wie die Vollendung des Du im Schweigen seine sachliche Erfassbarkeit ausschliesst, so schliesst seine Erfüllung im Reden die Vollendung seines Wesens aus. Im Reden ist das Du nur unvollkommen gegenwärtig", M. THEUNISSEN, Bubers negative Ontologie des Zwischen, l.c., 324
- (23) El análisis del concepto de responsabilidad en Buber ha sido enfocado generalmente como concepto fundamental de su ética. Pero en cuanto ésta se basa en una concepción ontológica previa es indispensable referir el concepto a la ontología. Cfr. M.S. FRIEDMAN, The Bases of Buber's Ethics, en PhMB 171-200; del mismo autor, Will, decision and responsibility in the thought of Martin Buber, en Review of Existential Psychology and Psychiatry, Pittsburg 1961 (1), 217-28; pero sobre todo véase la obra de G. ROSENBLAT, Guilt and responsibility in the thought of Martin Buber, Westport 1972
- (24) PM 23; Resulta interesante comparar a Buber y Marcel en este punto. Para Marcel, aunque toda vida espiritual es esencialmente diálogo (Cfr. su Journal Met., edi. cit., 137), el diálogo no sería la instancia última de la comunicación. El ser se traba en unidad mediante la encarnación humana. Lo - uno con lo otro del ser es conducido a la encarnación del yo, situado sobre una "órbita existencial", como en un campo magnético. El encuentro interhumano no es más que una modalidad de esta coherencia ontológica mediatizada por el otro. Hemos aquí, más acá de la relación buberiana, pero en el corazón -

de la co-presencia, participación que funda toda relación. Esta no es un diálogo; el nexo intersubjetivo es más profundo que el lenguaje, que sería eliminado, según Marcel, de esta comunicación originaria. Principio de alienación, el elemento del lenguaje petrificaría la comunicación viviente: es hablando —dice Marcel— como pasamos más fácilmente del tú al ello y objetivamos a los otros (*I and Thou*, l.c., 38). Marcel se opone, pues, al lenguaje entendido como elemento del encuentro. Mientras que para Buber decir "tú" es estar en una relación absoluta, Marcel se opone al término mismo de "relación" frente al cual prefiere el de "encuentro" o el de Spannung, y denuncia el carácter conceptual que se adheriría a los términos de la relación así como la objetividad que esta palabra comporta.

- (25) "Eines Dings oder Wesens innwerden heisst ganz allgemein: es als Ganzheit und doch zugleich ohne verkürzende Abstraktionen, in aller Konkretheit erfahren. Aber ein Mensch ist, wiewohl als Wesen unter Wesen und sogar als Ding unter Dingen befindlich, doch etwas von allen Dingen und von allen Wesen kategorial Verschiedenes: weil ein Mensch nicht wirklich erfasst werden kann, ohne dass man ihn auch von der dem Menschen allein unter ihnen allen eignenden Gabe des Geistes her erfasst, und zwar des Geistes als entscheidend beteiligt an dem Personsein dieses Lebewesens hier: des personbestimmenden Geistes. Eines Menschen innwerden heisst also im besonderen seine Ganzheit als von Geist bestimmte Person wahrnehmen, die dynamische Mitte wahrnehmen, die all seiner Äusserung, Handlung und Haltung das erfassbare Zeichen der Einzigkeit aufprägt. Solch ein Innwerden ist aber unmöglich, wenn und solange der andere mir das abgelöste Objekt meiner Betrachtung oder gar Beobachtung ist, denn ihr gibt sich diese Ganzheit und gibt sich diese ihre Mitte nicht zu erkennen es ist erst möglich, wenn ich zu dem andern elementar in Beziehung trete, wenn er mir also Gegenwart wird. Darum bezeichne ich das Innwerden in diesem besonderen Sinne als personale Vergegenwärtigung", EZ 284
- (26) FE 211
- (27) "Die Wiederentdeckung der in der Menschenwelt durch den Ehrlichkeitsschein entthoronten, in Wahrheit aber ewig unabsetzbaren Wahrheit, die man nicht haben, der man aber und um die man dienen kann, durch Wahrnehmung und Bewährung, — vollzieht Kierkegaard mit einer paradoxen Satzfolge. Sie beginnt mit den Worten: Der die Wahrheit Mitteilende ist nur ein Einzelner; sodann, ihre Mitteilung verhält sich zum Einzelnen; denn diese Lebensbetrachtung, der Einzel-

ne, ist eben die Wahrheit. Man muss hier gut zuhören. Nicht dass es den Einzelnen gibt, und nicht, dass es ihn geben - soll, wird als die Wahrheit bezeichnet, sondern diese Lebensbetrachtung, die darin besteht, dass der Einzelne ist, und die daher auch einfach mit ihm identifiziert wird: der Einzelne sein ist die Mitteilung der Wahrheit, das heisst die Menschliche Wahrheit", FE 210

(28) GF 77

(29) ID 23-24; Cfr. también ZW cap. III

(30) Cfr. E. LEVINAS, l.c., 148 ss.

(31) ID 11 ss.; "All men deepen perception into vision through figurating, but only the artist is full of figure. The sense world is a preliminary stage on the way to this artistic vision and vision is figurating faithfulness to the unknown and does its work in cooperation with it. The meeting of artist and world is not an encounter between perception and sense-object, but between the being of the artist and the being of the X. In art, as in knowledge, love and faith - the other three potencies by which the human transcends - the natural - dissatisfaction with being limited to needs and longing for perfect relation, raise man's meeting with the world to a higher and fuller dimension. The artist fashions the sense world anew through his figuration in vision and in work... Martin Buber has grounded art in man's basic relation to other being as no other thinker has done. What is more, he has steered clear of the equally unsatisfying alternatives of labelling art cognitive or relegating it to mere emotion or to the production of valuable attitudes", M.S. FRIEDMAN, Introductory Essay, en The Knowledge of Man, ed. cit., 56

(32) MG 19

(33) ID 89

- (34) Ch. Hartshorne lo pone de manifiesto en su artículo, antes comentado, Martin Buber's Metaphysics, especialmente en sus conclusiones; también, pero no de forma tan clara, M. VOGEL, Buber's ethics and contemporary ethical options, en Philosophy Today, London 1969 (13), 3-18

- (35) ID 20; FE 217

CONCLUSION.- EL PROBLEMA METODOLOGICO DE LA PRIMACIA DEL YO:  
ALCANCE Y LIMITES DE LA POSICION CRITICA DE BU-  
BER FRENTE A LA INSUFICIENCIA DEL PLANTEAMIENTO  
TRASCENDENTAL DEL PROBLEMA DEL OTRO

El problema de la intersubjetividad, o de la relación comunicativa entre el yo y el tú, ocupa una situación de primer plano en el pensamiento contemporáneo. Su actualidad se acentúa por el hecho de que no se le ha considerado solamente como un problema teórico, sino también como un problema efectivamente existencial. En estos términos se ha presentado con caracteres de novedad respecto a la filosofía anterior. La metafísica tradicional no había explorado las dificultades que implicaba para la comunicación intersubjetiva la concepción del dualismo sustancial, establecido por primera vez en el Fedón platónico. El problema del solipsismo, desde el siglo XVIII, venía siendo tratado como una cuestión puramente epistemológica. Pero desde Husserl —en Max Scheler, en Sartre, en Merleau-Ponty, entre otros— el aspecto propiamente humano del problema ha adquirido importancia preeminente. La problemática de la existencia personal y de la convivencia confiere a los términos teóricos de la cuestión un carácter más apremiante y dramático. El pensador se hace intérprete de las dificultades que la convivencia presenta a todo hombre, y parece sentirse empeñado en un problema que es primariamente de orden vital. Es del todo preciso, sin embargo, que esta incorporación de los aspectos vitales y existenciales a la faena filosófica no enturbie la perspectiva y la configuración teórica en que el problema debe ser visto. Pues este problema es fundamental no sólo porque tenga una relación directa con la existencia personal, sino también, desde un punto de vista estrictamente filosófico, porque está teóricamente relacionado con las cuestiones decisivas que ha de resolver la filosofía.

Como es sabido, con Husserl llega a su culminación el yoísmo del mundo moderno, ese trisecular empeño del hombre por hacer del —

yo la realidad originaria de todo posible saber y de toda posible acción. Con la excepción de Hegel, cuyo yoísmo fué en rigor un - "nosismo", y a fin de cuentas panteísmo (1), los pensadores de occidente han procedido frente al otro como si fuesen obviamente ciertas estas dos proposiciones: que ante todo nos es dado exclusivamente el yo propio; que lo que ante todo nos es dado del otro ser humano es el fenómeno de su cuerpo, su forma y sus movimientos, y que únicamente fundados sobre estos datos de su apariencia física podemos llegar, de uno u otro modo, a suponerle animado, a suponer en él la existencia de otro yo. Pero después de haber asistido al extremado intento de la propia fenomenología de Husserl y al duro esfuerzo supuesto por la teoría trascendental de la intersubjetividad por superar el solipsismo, es posible pensar que, partiendo de determinados supuestos, nunca se llegará hasta la realidad propiamente dicha del otro ni se conseguirá un conocimiento de su ser otro. El otro será siempre, como dice Ortega, "un fantasma que - nuestro yo proyecta precisamente cuando cree recibir de fuera un - ser distinto de sí mismo, con lo que quedaríamos condenados a vivir cada uno de nosotros aherrojado dentro de sí propio, sin visión ni contacto con el alma vecina, prisionero del más trágico destino, porque cada cual sería a la vez el preso y la prisión" (2). Pero lo que el otro es, lo que el otro fenomenológicamente es para mí, ¿puede quedar reducido a lo que de él nos dice la teoría husserliana?. El otro yo, ¿es para mí no más que una "apresentación necesaria", el invisible deus ex machina de un cuerpo en cuyo lugar podría estar el mío?. Y si la certeza respecto a la realidad empírica del cuerpo del otro es sólo presuntiva, puesto que sólo sobre la siempre incierta concordancia de sus presentaciones descansa (3), ¿cómo podrá ser mi certeza respecto a su condición de otro yo?

El conocimiento del otro es, para Husserl, el resultado de una "singular intencionalidad" cuya particularidad no puede sino - ser expresada de una manera ambigua y titubeante por el propio Husserl: "En esta singular intencionalidad -dice- se constituye un nuevo sentido del ser que rebasa la peculiaridad propia de mi ego monádico; se constituye entonces un ego, no como yo-mismo, sino -



reflejándose en mi propio ego, en mi mónada. Pero ni el otro ego está simplemente ahí, ni puedo decir que propiamente me esté dado; está constituido a título de alter ego, y el ego que esta expresión designa como uno de sus momentos soy yo mismo, en mi ser propio. Por su sentido constitutivo el otro remite a mí mismo, es un reflejo de mí mismo y, sin embargo, hablando propiamente, no es - un reflejo; es mi análogo, y, sin embargo, tampoco es un análogo en el sentido habitual del término" (4).

Como para Husserl y como para la mayor parte de los contemporáneos, para Buber el yo no es una sustancia, sino una relación. Sin embargo no solamente existe como un yo apropiándose un ello, - refiriéndose intencionalmente a los objetos, sino también interesándose en un tú, "dirigiendo la palabra" y estableciendo un diálogo con el otro que rebasará, según Buber, la relación de intencionalidad y pretenderá un acceso a la real alteridad y ser del otro en cuanto otro. La relación yo-ello y la relación yo-tú no - es una misma relación, pues el yo se refiere a cada uno de estos términos de forma diferente.

La esfera del ello coincide, para Buber, con todo lo que el yo aborda en su experiencia objetiva y práctica. La experiencia y la práctica son colocadas juntas, sin consideración por la estructura no objetivante de la práctica en la que se ve en nuestros días la implicación del yo en el ser (5). Como para Bergson, la utilización es, para Buber, la relación más superficial que coincide con la intelección de las cosas. En realidad, el dominio del ello es - planteado como el correlato de todas nuestras actividades intelectuales, voluntarias y sentimentales pero en tanto que éstas intienen a un objeto. Percibo alguna cosa, tengo la sensación de alguna cosa, me represento alguna cosa, pienso alguna cosa... Todo esto y todo lo que se le asemeja funda conjuntamente el dominio del ello. El ello es caracterizado por Buber en los mismos términos con que se sirve Husserl para designar el objeto intencionado. En la medida en que el yo-tú se distingue del yo-ello, designará una relación que no es una intencionalidad y que, en el pensamiento de Buber, - condiciona la intencionalidad. Antes de que lo hiciera Heidegger,

Buber, de acuerdo con el bergsonismo, se aplicó a la búsqueda de - estructuras anteriores a aquellas que constituyen la intelección - del objeto, la intelección objetivante.

Los seres humanos, de los que hablamos en tercera persona, "él", "ella", "ellos", "ellas", así como mis propios estados psicológicos, pertenecen al reino del ello. El yo tiene experiencia de todo esto pero no explora más que su superficie, no penetra en su verdadero ser ni sale realmente de sí mismo. Todo ello es un neutro. Lo neutro sugiere que en el ello los seres no son abordados en la unicidad por la cual son otros en sentido eminente. Son aquello de lo que se dispone, lo que cuenta por su peso para la acción. La verdadera y última intención del conocer, que es tender a lo independiente y otro, a lo totalmente otro, no se cumple, pues, aquí: "El ser se asimila, se ofrece a la necesidad en su anonimato de mercancía, en su pasado de reserva acumulada o en el instante del disfrute que no es un presente verdadero" (6).

La relación yo-tú, en cambio, consiste en situarse frente a un ser exterior, o sea, radicalmente otro, y en reconocerle como - tal. Pero este reconocimiento de su alteridad no consiste en hacer se una idea de la alteridad. Tener una idea de cualquier cosa es - lo propio de la relación yo-ello. No se trata de pensar en el otro ni de pensarlo como otro, sino de dirigirse a él, de decirle tú. - El acceso adecuado a la alteridad del otro no es una reflexión, si no un reconocimiento en su presencia; contacto inmediato en una - invocación en la que no hay objeto; relación original de la que el conocimiento objetivo y reflexivo no es más que una secuela, un - "después de". No se trata, pues, de que el tú sea una especie inédita de objeto, sino de que el movimiento que reúne al yo con el tú no se asemeja a la tematización. El ser invocado, en el momento de la invocación y de la relación inmediata, es inefable pues el yo tiene que hablarle antes de hablar de él, de manera que, - hablando de él, queda roto el contacto. Hablar al otro equivale a "dejarle ser", a dejar que se cumpla su alteridad. La relación yo-tú aparece así, desde el principio, como escapándose del campo de - gravitación del yo-ello, donde la pretendida exterioridad del ob-

jeto se queda encerrada.

El yo-tú, donde el yo no es simplemente sujeto, es la relación por excelencia (Beziehung), aquella que, en el pensamiento de Buber, permite salir de los límites de sí mismo (si bien podría preguntarse a qué tienden estos límites según Buber) (7). - Entrar en esta relación es algo constitutivo a la esencia del yo, de manera que cuando él se afirma como yo, queda inconcebible sin el tú. El tú, como índice de una dimensión donde el yo busca, o - mejor dicho, ha encontrado otro ser, el tú como horizonte del encuentro, es a priori o innato. El yo se encuentra en la Verbundenheit sin que sus lazos se reduzcan a pensamientos: "Se tiene en una comunidad original con la totalidad del ser" (8). En la mentalidad primitiva, la ley de la participación, atestiguaría, según Buber, el carácter original de esos lazos, la primacía del yo-tú sobre el yo-ello.

Es esta diferencia entre experiencia y encuentro, diferencia que concierne a la relación misma, y no solamente a los correlativos, lo que, junto a la preocupación por basar la experiencia en el encuentro, nos parece constituir la contribución fundamental de Buber a la teoría contemporánea del conocimiento.

Ya desde el principio de Ich und Du leemos que el mundo se manifiesta al hombre de una doble manera, en función de la doble actitud que el hombre es capaz de adoptar frente al mundo. El mundo es entendido aquí como "lo que es" en su totalidad. Y esto se presenta al hombre como tú o como ello según la palabra fundamental que él pronuncie. Tú y ello no son, pues, realidades separadas, sino que "lo que es", en su totalidad, puede ser tú o ello, si bien cuando es ello no puede ser al mismo tiempo tú (9). Esto significa, como hemos dicho ya antes, que Buber plantea su relación yo-tú en el nivel de una superación del modelo trascendental de la intencionalidad, en el que se movería una explicación adecuada de la relación yo-ello (10).

La esencia del objeto noemático se constituye a partir de la tensión dialéctica entre los dos factores que constituyen la rela-

ción intencional, por lo que no es nada fuera del acto intencional mismo, sino precisamente "correlato intencional". A primera vista, esto mismo es lo que Buber dice en un primer momento de su pensamiento respecto de las palabras fundamentales yo-tú y yo-ello: - "Las palabras fundamentales no expresan algo que pudiera existir independientemente de ellas, sino que, una vez dichas, dan lugar a la existencia" (11). Pero la relación tiene lugar en un elemento en base al cual se pretende la superación del modelo trascendental de la intencionalidad, a saber, en el elemento del lenguaje. - Hay que advertir, en este sentido, que Buber no empieza sino con - "palabras fundamentales" que se pronuncian con el ser. Es el lenguaje el que establece al hombre en relación con "lo que es" como ello o como tú. Es en el lenguaje donde Buber hace su distinción fundamental entre "hablar sobre algo" y "dirigir la palabra", no - siendo reductible esta segunda modalidad del lenguaje a la primera.

La superación del modelo intencional empezaría siendo, pues, en primer lugar, superación del intentum, del objeto intencional. Buber explica que el ello es determinable como "algo" mientras que el tú no es determinable. Ese "algo" quiere decir algo noemático - en lo que se convierte el tú cuando deja de estar en la presencia e inmediatez de la relación yo-tú, pasando, cuando se le determina, a convertirse en ello, en "representación" como sustitutivo de lo directamente presente. La diferencia entre ello y tú es, así, diferencia entre Gegestand y Gegenwart. El tú no puede ser, por su propia esencia, un pronombre que pueda cumplir una función representativa (12).

La relación yo-tú sería lo que Schelling llamaría "la transcendencia hecha inmanencia", si bien tal movimiento de transcendencia se expresa, según M. Theunissen, via negationis, es decir, trascendiendo todo lo que puede ser "algo", sobrepasando cualquier determinación en el espacio y en el tiempo. El tú no es correlato del yo, objeto intencional, no está en el espacio ni en el tiempo, sino fuera, de tal manera que cuando es traído a las coordenadas espacio-temporales y convertido en algo determinado, deja de ser absolutamente (13).

Pero Buber no solamente elimina el "objeto intencional" en la relación yo-tú sino también el acto intencional mismo, que es - sustituido por el acto puro: "La idea del acto puro -se ha dicho- constituye la idea básica de la filosofía de Buber, expresada primero como "realización" y después como relación yo-tú" (14). Buber se refiere entonces a la relación yo-tú como la esfera de la mutualidad, entendiendo por tal igualdad de estatuto ante mí del otro. Allí donde el sujeto prescribe al objeto el horizonte de su aparacer, no hay encuentro ni puede haber mutualidad en el sentido del pensamiento de Buber. Así también, la mutualidad es, en el pensamiento de Buber, el fundamento de la responsabilidad, en el sentido no solamente ético del término.

De manera que el objeto no es al sujeto lo que el sujeto es al objeto, en tanto que en el encuentro entre el yo y el tú, en el que se articula la relación y la interpelación, la relación es la reciprocidad misma: el yo dice tú a un tú en tanto que ese tú es - un yo que puede responderle tú. Habría como una igualdad inicial de estatuto entre el que dirige la palabra y el que responde. Pero estatuto sólo es aquí una forma de hablar. En rigor convendría tanto al sujeto como al objeto, términos que se ponen o puestos por ellos mismos; el yo y el tú no llevan en sí mismos la razón de su relación; la relación yo-tú contrasta con la relación sujeto-objeto precisamente porque, según Buber, ella se dibuja de alguna manera como precediendo a los términos, como un entre-los-dos (zwischen). La relación no es un acontecimiento subjetivo, pues el yo no se representa al tú sino que lo encuentra. El encuentro se distingue - de esa relación que, según Platón, el alma puede mantener consigo misma en un diálogo silencioso. El encuentro yo-tú no está en el - sujeto sino en el ser. Lo que no quiere decir que el encuentro se produzca frente al yo. La esfera ontológica no es un bloque de ser, sino acontecimiento. El entre-los-dos, el intervalo entre yo y tú, el Zwischen, es el lugar donde se ejerce la obra misma del ser (15).

El Zwischen no es, sin embargo, con anterioridad, un espacio intersideral existente independientemente del yo y del tú a los que separa o envuelve. La dimensión del intervalo es accesible exclusi

vamente al yo y al tú de cada encuentro particular. La suprema transcendencia está ligada a la suprema particularidad del yo y del tú. Buber no extrae solamente un ser estructurado de manera diferente a la naturaleza y a las cosas, como, por ejemplo, el devenir diferente del ser eléata. Zwischen no es separable de la aventura personal sino que se constituye de nuevo en cada encuentro y es siempre nuevo, como los instantes de la durée bergsoniana.

El yo humano no es, pues, un ser entre seres sino una categoría, es encuentro, es lo que se pone a distancia y, a la vez, la entrada en relación con el mundo distante y otro. Por estos dos movimientos, Urdistanz y Beziehung, el hombre está en el centro del ser y toda filosofía es, como pensó Kant, antropología. No lo es, sin embargo, en tanto que sujeto pensante sino en su totalidad, porque su totalidad es lo concreto de su situación: "Es así si nosotros intentamos comprender a la persona humana en su totalidad, en sus posibilidades de ser en relación con todo lo que ella no es, cuando únicamente aprehendemos al hombre... Y no es por una relación consigo mismo sino por una relación con otro, como el hombre puede llegar a ser hombre" (16).

La responsabilidad, determinación principal del Zwischen, presupone alguien que me dirige la palabra desde su propia independencia, y a quien soy libre de responder. El hombre puede responder porque corresponde a su esencia esta facultad enraizada en la naturaleza humana. Ello ha dado pie para interpretar la filosofía de Buber como una determinada base para la ética. Lo positivo de este autor sería -piensan algunos- su esfuerzo por lograr una garantía ontológica y antropológica para la responsabilidad en sentido ético (17). Pero nosotros hemos visto que, aunque esto pueda ser una consecuencia del pensamiento de Buber, no era su intención principal. Lo que Buber buscaba era un fundamento para establecer la esencia de la existencia humana, y en esta búsqueda dió preferencia a una expresión en términos epistemológicos como "tú innato" o "apriori de la relación" con los que curiosamente quiere sostener que la relación de mutualidad entre seres humanos, la relación yo-tú, constituye un hecho irreductible a la esfera de la subjetividad.

Y decimos curiosamente porque Buber empieza diciendo lo siguiente: "El yo de la palabra fundamental yo-tú aparece como una persona y llega a ser consciente de sí mismo como sujeto" (18). Algo más tarde, sin embargo, establece: "El tú innato se realiza en las relaciones vividas con quienes se encuentra; el hecho de que este tú pueda ser conocido se basa en su carácter de apriori" (19). En la primera cita la unidad de la experiencia se establecería en el encuentro con el otro como vivencia actual. Una persona no es una unidad aparte de su experiencia de unidad sino en ella, y eso solamente ocurre en la esfera de la mutualidad. La segunda cita comporta, en cambio, una dualidad, pues se habla de un tú innato y de un tú realizado. Cabría, por lo tanto, preguntarse -y creemos es esta cuestión de la máxima importancia crítica para una valoración de la coherencia interna del discurso buberiano-, ¿es realmente última la mutualidad, incapaz de ulterior análisis?. Si hay un yo con su tú innato y acontece la realización de esa relación como autorrealización del ser humano, ¿no se está estableciendo al mismo tiempo como lo fundamental a la mutualidad y a las capacidades innatas y radicales del ser humano?. Una oscilación tal entre la primacía de la relación y el innatismo no puede sino originar problemas de interpretación del pensamiento de Buber. Intentemos, pues, profundizar en este sentido.

Una crítica al pensamiento de Buber no debe, en general, dirigirse tanto a cuestionar la mayor o menor importancia del hecho de la relación yo-tú cuanto a la interpretación ontológica que Buber da de ella. Sin cuestionar, pues, la importancia de la mutualidad en el nivel fáctico, intentemos dilucidar si está autocontenida, si es metafísicamente independiente o si revela algún carácter decisivo de la existencia humana, pues a primera vista caben dudas sobre la identificación, dada por supuesta, entre la importancia factual conferida a la relación yo-tú y su primacía ontológica.

Buber dice: "La existencia real, que es el hombre real en su relación con el ser, es comprensible solamente en conexión con la naturaleza del ser con el que está en relación" (20). Como una cuestión de principio se indica aquí una distinción entre lo que se con

oibe como realidad y la realidad como algo concreto en este o aquel nivel. Para Buber, el concepto de realidad, como distinto de su realización en un nivel concreto, es una abstracción. En ello se asemeja al modo existencialista de pensar (21). Pero en orden a identificar como realidad cualquier nivel de hechos concretos, como por ejemplo hechos del mundo externo o la misma mutualidad entre yo y tú, - Buber no tiene más remedio que echar mano de un concepto de realidad. El concepto de realidad es más amplio que el de realización concreta. Pero entonces, dando por supuesta la importancia de la - relación yo-tú, ¿puede sostenerse como evidente de por sí que la - relación se realiza automáticamente en la esfera del yo-tú o en la del yo-ello?, ¿no habría que presuponer el concepto de relación para después identificarlo en el nivel de sus realizaciones concretas?

Ampliando nuestra posición crítica, nos atreveríamos incluso a afirmar que lo anterior no es sino un aspecto de la ambigüedad general que Buber mantiene respecto a la actitud reflexiva como - opuesta a la actitud dialógica. Creemos que Buber no llegó a aclarar, dentro de su posición general, el lugar que correspondería a la reflexión en la autorrealización de la existencia humana. Y esto tanto si la reflexión es vista como un resultado a partir de la primacía de la mutualidad como si la mutualidad presupone la reflexión. Queda patente en los escritos de Buber, y también ha quedado claro a lo largo de nuestro análisis, que nuestro autor no tiene - una conclusión precisa sobre este punto decisivo. Una demostración elocuente por sí misma de esto que decimos viene dada por estas - dos afirmaciones suyas. Por un lado dice Buber que "solamente a - través del tú llega el hombre a ser yo" (22), mientras por otro - afirma que "el yo emerge como un elemento único de las palabras - fundamentales yo-afectante-al-tú y tú-afectante-al-yo, y tras la - descomposición analítica de estas palabras" (23). Según la última frase se diría que Buber sostiene una previa autonomía del yo a - partir de la cual se verificaría la relación con el tú. Esa autonomía sería el resultado de un proceso de separación del yo de la totalidad original. Pero hemos de preguntarnos: ¿qué tipo de sepa-



ración es ésta y cómo se produce?; ¿sería una separación semejante a la de un grano de roca que se desgaja del conglomerado original, es decir, una autonomía en el espacio? ¿o es más bien una autorrealización del yo en base al desarrollo de su conocimiento y de su capacidad de reflexión?. En conclusión, ¿es el hombre un ser cuyo fundamento está en la reflexión?. Pero Buber ha mantenido, por otra parte, la primacía de la relación sobre la independencia del yo, como se refleja en la primera de las frases que citábamos, por lo que, según esto, no parece compartir la convicción de la importancia básica de la actitud reflexiva como condición de la autoconciencia del yo como entidad autónoma e independiente. He aquí sus palabras: "No es posible captar la esencia del hombre partiendo de lo que sucede en el interior del individuo, partiendo de la autoconciencia, lo que M. Scheler considera como la diferencia fundamental entre el hombre y el animal, sino arrancando de la peculiaridad de sus relaciones con las cosas y los seres vivientes" (24).

Es precisamente ahora cuando conviene preguntar, por tanto, si la distinción entre relación yo-tú y relación yo-ello puede efectuarse sin señalar el estatus de la conciencia de sí, y ello por la sencilla razón de que si no establecemos ese estatus nos enfrentamos con el enigma de saber cómo podría un ser humano darse cuenta de que es un ser humano y de que mantiene relación con las cosas o con los otros. En otras palabras: ¿cómo es posible adoptar la actitud del espectador en la relación yo-ello o la actitud del compromiso en la relación yo-tú sin la conciencia de uno mismo como elemento esencialmente constitutivo de la situación total?. El mismo Buber llegó a reconocer esta dificultad, pero lo que dice en forma metafórica en este sentido no contribuye demasiado a clarificar su posición: "La vida -escribe- no se despliega precisamente cuando yo juego conmigo mismo esa especie de misterioso juego de ajedrez, sino cuando me encuentro situado en la presencia de un ser con el que no he concertado ninguna regla de juego" (25).

Pero, ¿hay en esto que Buber señala una dicotomía real?. Nosotros creemos que la propia posición frente al otro no elimina la posición de mí mismo ante mí. Soy yo quien se coloca en una de

terminada posición como yo mismo, por lo que la conciencia propia constituye el fundamento básico de mí mismo. No hay para nosotros una dicotomía real entre estar situado en la presencia de otro ser humano y jugar de acuerdo con unas reglas de juego. Pues, admitiendo que las reglas son secundarias -pues no abarcan toda la riqueza de matices de la relación-, hay aún una diferencia fundamental entre el papel del yo y el del tú en la relación, lo cual no es una regla de juego sino la manifestación de la distinta conciencia de sí de los dos seres que están en relación.

Por todo ello creemos que Buber no hace justicia a Heidegger cuando dice de él: "En lugar de la cuestión antropológica (Heidegger) descubre la del hombre que se encuentra en soledad, y en lugar de la cuestión que pregunta por la esencia del hombre y por su relación con el ser del ente, se plantea otra cuestión: esa que Heidegger califica de ontológico-fundamental, la cuestión de la Existencia humana en su relación con el propio ser" (26).

Dando un paso adelante en nuestra línea crítica preguntémosnos ahora si hay dicotomía real entre la relación de uno mismo con su propio ser y la relación del yo con el otro, o podrían ser consideradas más bien ambas relaciones como la misma relación a dos niveles distintos. La cuestión ontológica de Heidegger se refiere a la posición de la autoconciencia; de ahí que hable de la esfera ontológica como diferente de la esfera óptica. Por su parte Buber se refiere a la relación con el propio ser y a la soledad como si fueran la misma cosa. Pero el nivel básico de la autoconciencia no hace, como tal, solitarios a los seres humanos, sino que -tan sólo señala el centro y el foco de todas sus relaciones, incluyendo su relación con el otro y con el mundo en general. Sin el presupuesto de la autoconciencia, todas las relaciones se disolverían en momentos atómicos, sin que fuera posible una continuidad de la relación. Y aunque Buber haya dicho que la dificultad de las relaciones humanas estriba en su discontinuidad, él piensa, en general, en una continuidad estable de las relaciones que el hombre, constitutivamente, es capaz de establecer. Lo que ya Buber no dice claro es que la condición para esta continuidad estriba en que las

relaciones deben tener su centro en la propia autoconciencia de las partes implicadas.

En consecuencia, otra observación crítica importante es necesario dirigir a la reciprocidad que Buber indica como característica de la relación yo-tú. Nos preguntamos si la relación de alteridad, que aparece como un diálogo, apelación y respuesta, puede ser descrita sin hacer intervenir una paradójica diferencia de nivel entre el yo y el tú. La originalidad de la relación yo-tú proviene del hecho de que esta relación no es conocida desde fuera, sino a partir del yo que la cumple y en el momento que la realiza. Su lugar no sería, por tanto, intercambiable con el que ocupa el -tú. Pues, ¿de qué está entonces hecha esta disposición de ipseidad? Si el yo se convierte en yo diciendo tú, se parece a todas las otras relaciones, como si un espectador exterior hablara del yo y del tú en tercera persona. El encuentro, que es formal, se invierte y se lee de izquierda a derecha como de derecha a izquierda, in diferentemente.

En la perspectiva ética, donde el otro es, a la vez, "más - alto y más pobre que yo", se distingue el yo del tú, no por unos atributos cualesquiera, sino por la dimensión de altura que rompe con el formalismo de Buber. Su primacía, como su desnudez, no vienen a cualificar la relación formal con la alteridad, sino que cua lifican ya esta alteridad misma (27). Desde luego, la relación mis ma es otra cosa que ese contacto vacío, siempre a renovar, del que la "amistad espiritual" sería la cima. La vuelta de estos temas - de un espiritualismo angélico, aunque felizmente compensados por - una págicas verdaderamente fuertes sobre las relaciones entre yo y tú en las que se intenta rescatar el dominio de la intersubjetivi dad del ámbito de la objetividad, así como un lenguaje a veces pia doso y edificante, nos parecen los elementos más caducos de una obra que, en su conjunto, resulta de considerable mérito. Como el simple materialismo del contacto objetivo, este puro espiritualismo de la amistad no nos parece explicativo adecuadamente de lo que se manifiesta en los fenómenos de la relación. Buber ataca la noción heideggeriana de la Fürsorge que, para Heidegger, sería verdadero acce

so al otro. Y aunque, ciertamente, no es en Heidegger donde mejor tomaríamos lecciones de amor al hombre o de justicia social, su noción de Fürsorge, en tanto que respuesta a la indigencia esencial, nos parece un acceso adecuado a la alteridad del otro, pues tiene en cuenta esa dimensión de altura y de indigencia que caracteriza a la relación. Y es que, en realidad, se puede preguntar si la solicitud auténtica hacia el otro no es un acceso verdadero y concreto a su alteridad incluso más "responsable" que el éter de la amistad espiritual. Además, ¿es posible el diálogo sin Fürsorge? Si cuestionamos la extensión que Buber hace de la relación yo-tú a las cosas no es, pues, porque nos parezca animista en su relación con la naturaleza, sino porque nos parece más "artista" en su relación con los hombres.

Así pues, el paso de la relación sujeto-objeto a la relación yo-tú es, para Buber, el paso de la conciencia a esa esfera nueva de existencia que es el intervalo, el entre-los-dos, el Zwischen. Buber afirma con fuerza la diferencia radical entre el diálogo silencioso del alma consigo misma y el diálogo entre yo y el otro. Pero, ¿no es en la conciencia donde el Zwischen manifiesta, a fin de cuentas, sus estructuras? La reciprocidad y la Umfassung son, en efecto, la dialogización de todo estado de conciencia, su entrada en la esfera del Zwischen. Pero Buber no se inhibe de decir: - "Todo diálogo saca su autenticidad de la conciencia del elemento de la Umfassung" (28). La conciencia reaparece también detrás de la Umfassung. Una teoría del conocimiento ontológico, sustentada sobre la comprensión del ser que atraviesa los espacios del Zwischen, debe mostrar cómo la relación, por sí misma y no solamente por su término, difiere del conocimiento; cómo este espacio deforma, transforma o invierte el movimiento mismo de la conciencia y del saber, si es cierto que, a fin de cuentas, todo se dice en términos de saber y que el yo-ello "carcome" al yo-tú.

Llegamos, así, finalmente, a una cuestión que no concierne solamente a la filosofía de Buber. Nos referimos a la cuestión que subyace a esta pregunta: ¿de qué género o especie es el saber que

forma la "materia" de la teoría misma del conocimiento?. Es esta una cuestión que, según nos parece, se plantea para toda epistemología que sitúa el origen de la verdad en una actividad o en una existencia distinta a la actividad teórica en la que se presenta y se expone al menos la verdad sobre la verdad, es decir, la epistemología misma.

Pues no se puede dudar del carácter teórico de la filosofía misma, como intentamos hacer ver en el capítulo IV al preguntarnos si el pensamiento de Buber constituía, en rigor, una filosofía. No obstante, cabe la pregunta: ¿tiene ese carácter teórico simplemente a un artificio de la enseñanza?, ¿no es la simple expresión del "filósofo de la caverna", es decir, el que está forzado a usar el lenguaje de los esclavos encadenados, tal y como lo piensa Bergson cuando empieza su ensayo de 1888 por la frase: "Nous nous exprimons nécessairement par des mots..."?. En este caso, filosofar es vivir de una cierta manera; en la doctrina de Buber, concretamente, practicar, si es posible mejor que los otros, el diálogo esencial como artista, como amigo o como creyente. Pero entonces, la filosofía, ¿no constituye fundamentalmente una actitud aparte?; filosofar, ¿no es esencialmente vivir?. Y la teoría del conocimiento que acabamos de describir, esa verdad sobre la verdad, ¿no se obtiene en virtud de un proceso espiritual que no es el diálogo?. O al menos como un diálogo de un tipo nuevo, es decir en un diálogo en el que se manifiesta, no la preocupación de la relación, sino el deseo de asegurar al yo su independencia.

Lo característico de la filosofía, lo que la define en su peculiaridad, tal vez sea fundamentalmente, como piensa E. Levinas, "la ruptura con la participación en la totalidad" (29). Es por eso que es una teoría, es decir, una crítica. No queremos volver a insistir en la poca preocupación que Buber siente, o manifiesta sentir, por el saber teórico, asimilado a la palabra fundamental y ello y clasificado, demasiado rápidamente a nuestro entender, entre las relaciones visuales con el ser. Es significativo a este respecto que casi nunca se refiera Buber con cierta profundidad -

sobre el carácter del conocimiento físico-matemático, tanto más cuanto que, como obertura de la crítica, el saber teórico importa a - las palabras fundamentales mismas.

En conclusión, Buber, que con tanta penetración ha hablado de la Beziehung y de la Urdistanz que la hace posible, "no ha tomado en serio la separación", como le reprocha su discípulo Levinas. El hombre no es sólo la categoría de la distancia y del encuentro. - Es, también, un ser aparte que cumple su aislamiento en un proceso - de subjetivación que no es solamente el choque de vuelta de la palabra tú. La mayor deficiencia de Buber está en que no describe el movimiento distintivo de la distanciación y de la relación por el cual el yo se tiene a partir de sí. Es imposible al hombre olvidar su avata - tar de subjetividad.

NOTAS A LA CONCLUSION

- (1) Cfr. sobre nuestro problema en Hegel la aguda observación de J. P. SARTRE, El ser y la nada, trad. cit., 308-319; también la excelente obra de R. VALLS PLANA, Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Barcelona 1971
- (2) J. ORTEGA Y GASSET, La percepción del prójimo, en Obras Completas VI, 7ª ed., Madrid 1973, 158
- (3) Cfr. E. HUSSERL, Ideen I, ed. cit., párrafos 46 y 138
- (4) Cartesianische Meditationen, ed. cit., 125
- (5) Cfr. P.E. PFUETZE, Martin Buber and American Pragmatism, en PhMB, 511-542; H.L. GOLDSCHMIDT, Abschied von Martin Buber, Köln 1966, 31 ss.
- (6) E. LEVINAS, Martin Buber and the Theory of Knowledge, en PhMB 138
- (7) Cfr. PM 147
- (8) ID 30-33
- (9) ID 7-8
- (10) Cfr. M. THEUNISSEN, Bubers negative Ontologie des Zwischen, ed. cit.; de este mismo autor, Der Andere, ed. cit., 241-373
- (11) ID 7

- (12) "Das Du ist eben in Wirklichkeit kein Pro-nomen mit Repräsentativfunktion. Das hat schon Wilhelm v. Humboldt, dem Buber mehr als allen anderen verpflichtet ist, geahnt. Er sagt in seiner grossartigen Abhandlung "Über den Dualis", mit dem Ich und Er sei eigentlich Alles erschöpft und das Du falle gar nicht in die Sphäre aller Wesen, d.h. in das Ganze des Vorkommenden, sondern gehöre einer anderen Sphäre an, die sich nur im gemeinsamen Handeln errichte", M. THEUNISSEN, Bubers negative..., 325
- (13) ID 19; M. THEUNISSEN, Der Andere, 278 ss.
- (14) "Tatsächlich ist die Idee des reinen Aktes eine Grundidee der Buberschen Philosophie, unter dem Titel Verwirklichung schon frühzeitig expliziert und unser diesem wie unter anderen Titel auch in Ich und Du leitend", M. THEUNISSEN, Bubers negative ..., 324
- (15) EZ 277 ss
- (16) PM 135-136
- (17) Cfr. el artículo, antes citado, de M.S. FRIEDMAN, The Bases of Buber's Ethics, cuyas temáticas es tratada más ampliamente por R.GOTSHALK, Buber's conception of responsibility, en The Journal of Existentialism, New York 1966 (6), 3-38; y M. VOGEL, The concept of responsibility in the thought of - Martin Buber, en Harvard Theological Review, Cambridge 1970 (63), 159-182
- (18) ID 10
- (19) ZW 162
- (20) PM 90
- (21) Cfr. W.B. GOLDSTEIN, Jean Paul Sartre und Martin Buber. Eine vergleichende Betrachtung von Existentialismus und Dialogik, Köln 1965, 105 ss; J. WAHL, Martin Buber and the Philosophies of Existence, en PhMB, 475-510



(22) ID 28

(23) ID 22

(24) PM 140

(25) PM 90

(26) PM 92

(27) Cfr. E. LEVINAS, Totalidad e Infinito, trad. cit., cap. I y II

(28) FE 281

(30) E. LEVINAS, l.c., 155

#### BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Reseñamos a continuación la producción de Martín Buber así como la bibliografía complementaria que ha sido estudiada o consultada para la elaboración del presente trabajo. No pretendemos, pues, ofrecer ni la relación completa de los escritos de Buber ni una bibliografía exhaustiva sobre este autor o sobre el tema que tratamos. Dada la índole de nuestra investigación señalamos, de entre las obras de Buber, exclusivamente aquellas que se refieren de manera específica a una problemática filosófica o a una temática fronteriza con ésta, omitiendo, por lo tanto, sus trabajos sobre temas teológicos, pedagógicos o de crítica político-social. Señalamos de cada escrito sus diversas ediciones y anotamos entre paréntesis, junto a la edición utilizada por nosotros y como medio de identificación, las siglas por las que ha venido -siendo citada en nuestro trabajo. Respecto a la bibliografía complementaria distinguimos entre otras obras fuentes -pertenecientes a otros autores creadores de pensamiento y que hemos consultado en la elaboración del contexto histórico-problemático o en estudios comparativos respecto al pensamiento de Buber-, y la bibliografía auxiliar de exposición, comentario o crítica. Indicamos, por último, los repertorios bibliográficos existentes donde se hallará la relación completa de los escritos de Buber así como una bibliografía exhaustiva sobre este autor.

I.- OBRAS DE MARTIN BUBERA).- Ediciones en lengua original

1. Daniel. Gespräche von der Verwirklichung  
 Insel-Verlag, Leipzig 1913 (DN)  
 Schocken, Berlin 1919, 1922  
 En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962
2. Ich und Du  
 Insel-Verlag, Leipzig 1923  
 Schocken, Berlin 1936  
 En: BUBER, M., Dialogisches Leben, Gregor Müller,  
 Zürich 1947  
 En: BUBER, M., Schriften über das dialogische Prinzip,  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1954  
Ich und Du. Um ein Nachwort erweiterte Neuauflage,  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1958  
 En: BUBER, M., Das dialogische Prinzip, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962 y 1979 (ID)
3. Zwiesprache  
 Schocken, Berlin 1932, 1934  
 En: BUBER, M., Dialogisches Leben, Gregor Müller,  
 Zürich 1947  
 En: BUBER, M., Schriften über das dialogische Prinzip,  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1954  
 En: BUBER, M., Das dialogische Prinzip, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962 y 1978 (ZW)
4. Die Frage an den Einzelnen  
 Schocken, Berlin 1936  
 En: BUBER, M., Dialogisches Leben, Gregor Müller,  
 Zürich 1947  
 En: BUBER, M., Das dialogische Prinzip, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962 y 1978 (FE)
5. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips  
 En: BUBER, M., Schriften über das dialogische Prinzip,  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1954  
 En: BUBER, M., Das dialogische Prinzip, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962 y 1979 (GDP)

6. Elemente des Zwischenmenschlichen  
 En: Merkur, Jg. 8, n.2, Stuttgart 1954  
 En: Neue Schweizer Rundschau, Jg. 21, n.10, Zürich 1954  
 En: BUBER, M., Schriften über das dialogische Prinzip, Lambert Schneider, Heidelberg 1954  
 En: BUBER, M., Das dialogische Prinzip, Lambert Schneider, Heidelberg 1962 y 1979 (EZ)
7. Das Problem des Menschen  
 En: BUBER, Dialogisches Leben, Gregor Müller, Zürich 1947  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1948 y 1971 (PM)
8. Urdistanz und Beziehung  
 En: Studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Band 10, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1950  
 En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert Schneider, Heidelberg 1962  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1951 y 1978 (UB)
9. Der Mensch und sein Gebild  
 En: Die Neue Rundschau, Jg. 66, n. 1, Zürich 1955  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1955 (HG)  
 En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert Schneider, Heidelberg 1962
10. Das Wort, das gesprochen wird  
 En: Wort und Wirklichkeit. Folge des Jahrbuchs Gestalt und Gedanke, Bayerischen Akademie der Schönen Künste, R. Oldenbourg, München 1960  
 En: BUBER, M., Logos. Zwei Reden, L. Schneider, Heidelberg 1962 (LZR)
11. Das Gemeinschaftlichen folgen  
 En: Die Neue Rundschau, Jg. 67, n.4, Zürich 1956  
 En: BUBER, M., Logos. Zwei Reden, Lambert Schneider, 1962 (LZR)

12. Schuld und Schuldgefühle  
 En: Merkur, v. 11, n. 8, Stuttgart 1957  
 En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1958 y 1979 (SUS)
  
13. Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen  
 Religion und Philosophie  
 Primera edición en inglés: Eclipse of God. Studies in  
 the relation between religion and philosophy, Harper,  
 New York 1952  
 Manesse Verlag, Zürich 1953  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1962 y 1979 (GF)
  
14. Bilder von Gut und Böse  
 Jakob Hegner, Köln 1952  
 En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1964 (BGB)
  
15. Zwei Glaubensweisen  
 Manesse Verlag, Zürich 1950  
 En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1979 (ZG)
  
16. Reden über Erziehung  
 Schocken, Berlin 1926  
 En: BUBER, M., Dialogisches Leben, Gregor Müller,  
 Zürich 1947  
 En: Die Erziehung, Antología al cuidado de W. Flitner,  
 Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Wiesbaden 1953  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1953 (RE)
  
17. Pfade in Utopia  
 Lambert Schneider, Heidelberg 1950 y 1979 (FU)  
 En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert  
 Schneider, Heidelberg 1962

18. Zwischen Gesellschaft und Staat

Lambert Schneider, Heidelberg 1952 (ZGS)

En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert Schneider, Heidelberg 1962

19. Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit

Schocken, Berlin 1938

En: BUBER, M., Hinweise, Manesse Verlag, Zürich 1953

En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert Schneider, Heidelberg 1962

20. Zu Bergsons Begriff der Intuition

Introducción a una traducción al hebreo de algunas obras de Bergson, 1944

En: BUBER, M., Hinweise, Manesse Verlag, Zürich 1953 (BBI)

En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert Schneider, Heidelberg 1962

21. Geltung und Grenze des politischen Prinzips

En: BUBER, M., Hinweise, Manesse Verlag, Zürich 1953 (GGP)

En: BUBER, M., Schriften zur Philosophie, Lambert Schneider, Heidelberg 1962

22. Begegnung. Autobiographische Fragmente

Lambert Schneider, Heidelberg 1965, 1971 y 1978 (BAF)

23. Aus einer philosophischen Rechenschaft

Publicado como conclusión al volumen Martin Buber. Philosophen des XX. Jahrhunderts, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961. De este escrito hemos utilizado la traducción inglesa que reseñamos más abajo con el título Replies to my critics.

B). Algunas traducciones tenidas en cuenta

1. The Knowledge of Man, Ed. and Trans. by M.S. Friedman and R.G. Smith, Harper, London 1965

Contiene: Distance and Relation, Elements of the Inter-human, What Is Common to All, The Word That Is Spoken, and Man and His Image-Word

2. Daniel. Dialogues on Realization, Ed. and Trans. by M. S. Friedman, Rinehart & Winston, New York 1964
3. Replies to my critics, trans. by M.S. Friedman e incluido como conclusión a la edición inglesa de la obra colectiva The Philosophy of Martin Buber, ed. by A. Schilpp and M.S. Friedman, Cambridge Univ. Press, London 1967.  
En lo sucesivo nos referiremos a esta obra colectiva por las siglas PhMB
4. La vie en dialogue, traduit par Jean Loewenson-Levi, Aubier Montaigne, París, s/f  
Contiene: Je et tu, Dialogue, La question qui se pose á l'individu, Eléments de l'interhumain et De la fonction éducatrice
5. Yo y tú, trad. de Horacio Crespo, Nueva Visión, Buenos Aires 1969
6. ¿Qué es el hombre?, trad. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México 1949
7. Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía, trad. de Luis Fabricant sobre la versión inglesa de 1952, Nueva Visión, Buenos Aires 1970
8. Caminos de Utopía, trad. de J. Rovira Armengol, Fondo de Cultura Económica, México 1955

## II.- OBRAS FUENTES DE OTROS AUTORES

- BERGSON, H., Mémoire et vie, textes choisis par Gilles Deleuze, P.U.F., París 1975
- DESCARTES, R., Discours de la méthode, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, tomo VI, J. Vrin, París 1968
- , Méditations métaphysiques, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, tomo IX-1, J. Vrin, París 1970
- EBNER, F., Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, Pustet, Regensburg 1935
- , Wort und Liebe, Pustet, Regensburg 1935

- FEUERBACH, L., Grundsätze der Philosophie der Zukunft, en Kleine philosophische Schriften, hrsg. v. M. G. Lange, Meiner, Leipzig 1950
- FICHTE, J.G., Das System der Sittenlehre, hrsg. v. J.H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin 1971
- , Grundlage des Naturrechtes, hrsg. v. J.H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin 1971
- , Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia, trad. cast. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1934
- HEIDEGGER, M., El ser y el tiempo, trad. cast. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1968 (3ª ed)
- , Questions I: Qu'est-ce que la métaphysique?, Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou "raison", De l'essence de la vérité. Contribution à la question de l'être, Identité et différence, traduit par H. Corbin, R. Munnier, A. de Waelhens, W. Biemel, G. Granel et A. Préau, Gallimard, Paris 1968
- , Doctrina de la verdad según Platón. Carta sobre el Humanismo, trad. cast. D.G. Bacca y A. Wagner de Reyna, Santiago de Chile 1953
- , Introducción a la Metafísica, trad. cast. E. Estiú, Nova, Buenos Aires 1969
- HUSSERL, Ed., Logische Untersuchungen, Niemeyer, Halle (Saale) 1900-1901



HUSSERL, Ed., Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Niemeyer, Halle (Saale) 1929

- , Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. v. S. Strasser, Husserliana I, Martinus Nijhoff, La Haya 1950
- , Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. v. W. Biemel, Husserliana III, Martinus Nijhoff, La Haya 1950
- , Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hrsg. v. M. Biemel, Husserliana IV, Martinus Nijhoff, La Haya 1950
- , La crise des sciences européennes et la phänomenologie transcendentale, trad. franc. de G. Granel, Gallimard, Paris 1961

KANT, I., Kritik der praktischen Vernunft, ed. de la Preussischen bzw. von der Deutsche Akademie der Wissenschaften, vol. V, Berlin 1911

- , Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. de la Preussischen..., vol. IV, Berlin 1911

KIERKEGAARD, S., Riens philosophiques, trad. franc. P. Petit, Gallimard, Paris 1937

- , Journal, trad. franc. P. Petit, 5 vo., Gallimard, Paris 1941-1961

- LEVINAS, E., Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad, trad. E. Guillot, Sígueme, Salamanca 1977
- , De l'existence á l'existant, Fontaine, París 1947
- , Autrement qu'être ou au-delá de l'essence, Martinus Nijhof, La Haya 1974
- , De Dieu qui vient á l'idée, J. Vrin, París 1982
- LOWITH, K., Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Kös-  
sel, München 1928
- MARCEL, G., Journal Métaphysique, Aubier Montaigne, París 1927
- , Le Mystère de l'Etre, Aubier Montaigne, París 1951
- , Etre et Avoir, Aubier Montaigne, París 1935
- MERLEAU-PONTY, M., Fenomenología de la percepción, trad. cast.  
J. Cabanes, Península, Barcelona 1975
- NEDONCELLE, M., La réciprocité des consciences, Aubier Mon-  
taigne, París 1942
- NICOL, E., Metafísica de la expresión, Fondo de Cultura Eco-  
nómica, México 1963
- ORTEGA Y GASSET, J., El hombre y la gente, ed. por Paulino  
Garagorri, Alianza, Madrid 1981
- , La percepción del prójimo, Obras Com-  
pletas, vol. VI, Madrid 1970 (7ª ed.)

- SARTRE, J.-P., El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, trad. cast. J. Valmar, Losada, Buenos Aires 1972 (3ª ed.)
- , Critique de la raison dialectique, vol. I: Théorie des ensembles pratiques, Gallimard, París 1960
- , La transcendance de l'ego, J. Vrin, París 1965
- SCHELER, M., Vom Ewigen in Menschen, hgrs. v. M. Scheler, Francke, Berna 1968 (5ª ed.)
- , Esencia y formas de la simpatía, trad. cast. J. Gaos, Losada, Buenos Aires 1957
- , El puesto del hombre en el cosmos, trad. cast. J. Gaos, Losada, Buenos Aires 1967
- ROSENZWEIG, F., Kleinere Schriften, Schocken, Berlin 1937
- UNANUNO, M. de, Del sentimiento trágico de la vida, Espasa Calpe, Madrid 1971 (12ª ed.)

### III.- OBRAS SOBRE MARTIN BUBER

#### A).- Monografías

- AALDERS, W., Martin Buber, J. Bijlevel, Utrech 1955
- ANZENBACHER, A., Die Philosophie Martin Buber's, Schendl, Wien 1965
- AXELROD, C.D., Studies in intellectual breakthrough: Freud, Simmel, Buber, University of Massachusset Press, Amherst 1979

- BABOLIN, A., Essere e alterità in Martin Buber, Gregoriana Editrice, Padova 1965
- BENCHORIN, S., Zwiesprache mit Martin Buber, List, München 1966
- BERGMAN, H.S., Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber, Lambert Schneider, Heidelberg 1979
- BERKOVITS, E., A critique of the philosophy of Martin Buber, Yeshiva Univ., New York 1962
- BIELANDER, R., Martin Bubers Rede von Gott, Lang, Frankfurt a. M. 1975
- BLOCH, J., Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers, Lambert Schneider, Heidelberg 1977
- BLUMENFELD, W., La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica, Tipografía Santa Rosa, Lima 1951
- BROWN, J., Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subject and Object in modern theology, P.F. Collier, New York 1962
- CASPER, B., Das dialogische Denken: Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Herder, Wien/Freiburg 1967
- COHEN, A., Martin Buber. Studies in modern european literature and thought, Hillary House, New York 1957
- DIAMOND, M.L., Martin Buber, Oxford Univ. Press, London 1960
- DUJOVNE, L., Martin Buber: sus ideas filosóficas, religiosas y sociales, Omeba, Buenos Aires 1965

- EDWARDS, P., Buber and Buberism. A critical evaluation,  
The Univ. of Kansas, Lawrence 1970
- FABER, W., Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das  
erziherische Verhältnis, Henn, Düsseldorf 1967
- FRIEDMAN, M.S., Martin Buber. The life of dialogue, Har-  
per, New York 1960 (2<sup>nd</sup> ed.)
- GOLDSCHMIDT, H. L., Abschied von Martin Buber, Hegner,  
Köln 1966
- GOLDSTEIN, W.B., Jean-Paul Sartre und Martin Buber. Eine  
vergleichende Betrachtung von Existential-  
ismus und Dialogik, Hegner, Köln 1965
- GRUNDFELD, W., Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit  
in Philosophie Martin Bubers, Henn, Düssel-  
dorf 1965
- GUDOPP, W.D., Martin Bubers dialogischer Anarchismus, Lang,  
Frankfurt a. M. 1975
- HERBERG, W., Four existentialist. A reader from the works  
of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin  
Buber and Paul Tillic, Doubleday, New York 1958
- HORWITZ, R., Buber's way to I and thou. An historical ana-  
lysis and the first publication of Martin Bu-  
ber's lectures, Lambert Schneider, Heidelberg  
1978
- KOHN, H., Martin Buber: sein Werk und seine Zeit, Melzer,  
Köln 1961
- KRAFT, W., Gespräche mit Martin Buber, Kösel, München 1966
- LANG, B., Martin Buber und das dialogische Leben, Lang, Bern  
1963

- LEVINSON, N.P., Martin Buber Denker und Humanist, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1966
- MANHEIM, W., Martin Buber, Twayne, New York 1974
- MENDES-FLOHR, P.R., Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du", Jüdischer Verlag, Königstein 1979
- MISRAHI, R., Martin Buber. Philosophie de la relation, Se-ghers, Paris 1968
- MOSER, R., Gotteserfahrung bei Martin Buber, Lambert Schneider, Heidelberg 1979
- OLIVER, R., Martin Buber. Der Wanderer und der Weg, Lambert Schneider, Heidelberg 1968
- PFUETZE, P., Martin Buber: philosopher of the personal, University of Georgia Press, Athens 1952
- , Self, society, existence. Human nature and dialogue in the thought of George Mead and Martin Buber, Greenwood Press, Westport 1961
- POMA, A., La filosofia dialogica de Martin Buber, Rosenberg & Selier, Torino 1975
- ROSENBLATT, G., Guilt and responsibility in the thought of Martin Buber, Greenwood Press, Westport 1972
- SBOROWITZ, A., Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C.G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander, Gentner, Darmstadt 1956
- SCHAEFER, G., Martin Buber, Vandenhoeck, Göttingen 1966

- SIMON, E., Martin Bubers lebendiges Erbe, Lambert Schneider, Heidelberg 1979
- SUTTER, G., Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber, Pustet, München 1972
- WISSER, R., Verantwortung in Wandel der Zeit: Jaspers, Buber, Weizsäcker, Heidegger, Koehler, Mainz 1967
- WOOD, R., Martin Buber's ontology, Northwestern University Press, Evanston 1968

B).- Artículos

- BABOLIN, A., Il discorso metafisico in Martin Buber, en Senso e valore del discorso metafisico. X Congresso annuale di'assistenti universitari di Filosofia, Padova 1966, 23-33
- , Martin Buber, en Ethica, Forlì 1966 (5) 73-95
- , L'assoluto como presenza pura in Martin Buber, en De Deo in Philosophia S.Tomae et in hodierna Philosophia, Roma 1966, 33-65
- BAHR, H.W., Dank an Martin Buber und Karl Jaspers, en Universitas, Stuttgart 1963 (18), 207-218
- BALOGH, Z., Martin Buber und die Welt des Es, en Zeitschrift für Philosophische Forschung. Schlehdorf a. Kochelsee, Meisenheim/Glan 1969 (20), 89-115
- BERGMAN, H., Martin Buber and Mysticism, en The Philosophy of Martin Buber (ed. que citaremos PhMB), pp. 297-308

- BERKOVITS, E., God's silence in the dialogue according to Martin Buber, en Tradition, New York 1970 (2), 17-24
- BIRNBAUM, R., Baruch Spinoza-Martin Buber. Dialectic and Dialogue, en The Personalist, Los Angeles 1967 (48), 119-128
- BISER, E., Martin Buber, en Hochland, München 1962 (55) 217-234
- BLAU, J.L., Martin Buber's religious philosophy, en The Review of Religion, New York 1948 (13), 48-64
- CASAS, M.G., Martin Buber, en Eidos. Revista de Filosofía, Córdoba 1969 (1), 28-51
- CASPER, B., Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers, en Ich und Du. Philos. Jahrb., München 1979 (86), 224-238
- CHARME, S., The two I-Thou relations in Martin Buber's philosophy, en Harvard Theological Review, Cambridge 1977 (70), 161-183
- CHAVANNES, B., Martin Buber et Franz Rosenzweig amis et collaborateurs, en Martin Buber: Dialogue et voix prophétique, Colloque Inter. Martin Buber 30-31 Oct. 1978, Paris 1980, 119-128
- DALE, J., Martin Buber's semantic puzzle, en Religious Studies, London 1970 (6), 253-261
- FARBER, L.H., Martin Buber and Psychotherapy, en PhMB, 577-602



- FLEISCHMANN, J., Le problème de Martin Buber, en Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, Paris 1959 (84), n. 3, 345-354
- FORTH, D., Berkeley and Buber: an epistemological comparison, en Dialogue, Montréal, Kingston 1970 (10), 690-707
- FOUKS, L., La philosophie religieuse de Martin Buber, en Les Etudes Philosophiques, Paris 1964 (19), 319-330
- FOX, M., Some Problems in Buber's Moral Philosophy, en PhMB, 151-170
- FRANKSTEIN, C., Buber's theory of dialogue: a critical re-examination, en Cross Currents, West Nyach 1968 (18), 229-241
- , Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogue, en Stimmen der Zeit, Freiburg 1966 (178), 356-370
- FRIEDMAN, M.S., The bases of Buber's Ethics, en PhMB, 171-200
- , Martin Buber's theory of knowledge, en The Review of Metaphysics, New Haven 1954 (8), 264-280
- , Martin Buber's encounter with mysticism, en Human Inquiries, Washington 1970 (10), 43-81
- , Will, decision and responsibility in the thought of Martin Buber, en Review of Existential Psychology and Psychiatry, Pittsburg 1961 (1), 217-228

- FRIEDMAN, M.S., The self and the world, en Review of Existential Psychology and Psychiatry, Pittsburg 1977 (15), 163-172
- , Simbol, myth and history in the thought of Martin Buber, en The Hournal of Religion, Chicago 1954 (34), 1-11
- , Martin Buber at seventy-five, en Religion in Life, London 1954 (23), 405-417
- GIRARD, F., La pensée socialiste de Martin Buber, en Martin Buber: Dialogue et voix prophétique, Paris 1980, 95-108
- GOETSCHEL, R., Le problème du mal dans la pensée de Martin Buber, en Dialogue et voix prophétique, Paris 1980, 28-44
- GOODMAN, R., Elements in Buber's Philosophy of education, en Religious Education, New Haven 1978 (73), 69-79
- HAMMER, L.Z., The Relevance of Buber's Thought to Aesthetics, en PhMB, 609-628
- HARTSHORNE, Ch., Martin Buber's Metaphysics, en PhMB, 49-68
- HOSSFELD, P., Zwiesprache mitt Gott oder Identifikation mit dem Absolutem?. Martin Buber und Radhakrishnan, en Theologie und Glaube, Paderborn 1969 (59), 319-334
- JOSPE, E., The Thought of Martin Buber, en Judaism, New York 1978 (27), 135-147
- KAPLAN, M.M., Buber's Evaluation of Philosophio Thought, en PhMB, 249-272

- KAUFMANN, F., Martin Buber's Philosophy of Religion, en PhMB, 201-234
- KAUFMANN, W., The mysticism of Martin Buber: an essay on methodology, en PhMB, 175-183
- , Buber's Failures and Triumph, en Revue Internationale de Philosophie, París 1978 (32) 441-459
- KEGLEY, Ch., Martin Buber's ethics and the problem of norms, en Religious Studies, London 1969 (5), 181-194
- KERENYI, C., Martin Buber as Classical Autor, en PhMB, 629-638
- KOGAN, J., La filosofia de Buber, en Revista Davar, Buenos Aires 1965 (106), 10-27
- KUHN, H., Dialogue in Expectation, en PhMB, 639-664
- LACOCQUE, A., Martin Buber: de l'individu a la personne, en Martin Buber: l'homme et le philosophe, Bruxelles 1968, 59-71
- LANG, J.B., Aproche de Martin Buber, en Revue de Theologie et de Philosophie, Lausanne 1967 (1005, 31-47
- LAZZARINI, R., Essere e alterità in Martin Buber: a proposito dello studio de A. Babolin, en Revista Rosminiana di Filosofia e di Cultura, Milano 1968 (62), 19-28
- LENZ-MEDOK, P., Philosophes d'aujourd'hui: Buber et Jaspers, en Les Etudes Philosophiques, París 1958 (13), 200-223

- LEVICOEN, G., Logica, linguaggio e comunicazione nel pensiero di Martin Buber, en Atti del XII congresso internazionale di Filosofia (Venezia 12-18 sep. 1958), Firenze 1961, 273-289
- LEVINAS, E., Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie, en Revue Internationale de Philosophie, Paris 1978 (32), 492-511
- , Martin Buber and the theory of knowledge, en PhMB, 133-150
- MARCEL, G., L'anthropologie philosophique de Martin Buber, en Martin Buber: l'homme et le philosophe, Bruxelles 1968, 17-41
- , I and Thou, en PhMB, 41-48
- MORAN, J.A., Martin Buber and Taoism, en Judaism, New York 1972 (21), 98-113
- , Buber and Dewey: the redemption of personal experience, en Philosophy Today, Celina 1974 (18), 32-40
- NEDONCELLE, H., Remarques sur l'intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Levinas, en Mélanges André Neher, Paris 1975, 28-38
- OTT, H., Le problème d'une éthique non-casuistique dans la pensée de Dietrich Bonhöffer et Martin Buber, en Demitizzazione e Morale: Archivio di Filosofia, Padova 1965, 233-253
- PFUETZE, P.E., Martin Buber and American Pragmatism, en PhMB, 511-542

- POMA, A., Il pensiero di Martin Buber, en Filosofia, Torino 1978 (29), 479-501
- PRESAS, M., Martin Buber. Homenaje, en Nordeste, Resistencia 1965 (7), 221-226
- PUCCIARELLI, E., El hombre como ser dialógico en Martin Buber, en Revista Davar, Buenos Aires 1965 (106), 28-42
- RAMANA, U., Buber's Dialogue, en Journal of the History of Ideas, New York 1968 (29), 605-613
- RIVERA DE VENTOSA, E., Temática fundamental del pensamiento de Martin Buber, en Análisis y Crítica, Salamanca 1968 (15), 3-13
- ROTENSTREICH, N., Inmediacy and Dialogue, en Revue Internationale de Philosophie, París 1978 (32), 461-472
- , The Right and the Limitations of Buber's Dialogical Thought, en PhMB, 97-132
- SANCHEZ MECA, D., Martin Buber y la reivindicación del diálogo esencial, en Religión y Cultura, Madrid 1979 (109), 185-200
- SCHALL, J.V., Buber and Huxley: recent developments in Philosophy, en The Month, London 1958 (19), 97-102
- SCHNEIDER, H.W., The historical significance of Buber's philosophy, en PhMB, 469-474

- SCHOLEM, G., Martin Buber et son interpretation du hassidisme, en Critique, Paris 1966 (22), 822-841
- SCHULWEIS, H.W., The Personalism of Martin Buber, en The Personalist, Los Angeles 1952 (33), 131-144
- SECKINGER, D.S., Martin Buber and the one-sided dialogical relation, en The Journal of Thought, Warrensburg 1973 (8), 295-301
- SELIGMAN, P., A new look at Buber's philosophy of man, en Studies in Religion, Toronto 1974 (4), 129-136
- SIMON, E., Martin Buber, en Universitas, Stuttgart 1975 (20), 909-922
- , Martin Buber, the Educator, en PhMB, 543-576
- SMITH, R., Correspondence with Martin Buber, en Review of Existential Psychology and Psychiatry, Pittsburg 1966 (6), 246-249
- SPAGNOLO, S., Etica e metafisica nel pensiero di Martin Buber, en Teoresi, Catania 1977 (32), 33-65
- STRASSER, S. Buber und Levinas. Philosophische Besienung auf einen Gegensatz, en Revue Internationale de Philosophie, Paris 1978 (32), 512-525
- TALLON, A., Persons and community. Buber's category of the between, en Philosophy Today, Celina 1973 (17), 62-83

- TAUBES, J., Buber and Philosophy of History, en PhMB, 451-468
- THEUNISSEN, M., Bubers negative Ontologie des Zwischen, en Philosophisches Jahrbuch, München 1963-64 (71), 319-330
- TILLIC, P., Martin Buber y el pensamiento cristiano, en Comentario, Buenos Aires 1955 (III-9), 24-31
- VEMORA, J.N., Plato and Buber, The Journal of Critical Analysis, Jersey City 1971 (3), 97-106
- VERGOTE, H., La relation chez Søren Kierkegaard et Martin Buber, en Martin Buber: colloque internationale 30-31 oct. 1978, París 1980, 5-18
- VIRASORO, R., Dios, hombre y mundo en la filosofía de Martin Buber, en Universidad, Santa Fe 1959 (38) 53-76
- VOGEL, M., The concept of responsibility in the thought of Martin Buber, en Harvard Theological Review, Cambridge 1970 (63), 159-182
- , Buber's ethios and contemporary ethical options, en Philosophy Today, Celina 1969 (13), 3-18
- WAGNER, F., Michael Theunissen Kritik an Martin Bubers Ontologie des Zwischen, en Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Salzburg 1965 (9), 297-306
- WAHL, J., Martin Buber and the Philosophies of Existence, en PhMB, 475-510

WEINRICH, M., Die Wirklichkeit des Menschen. Die Anthropologische Entdeckung Martin Bubers, en Kairos, Salzburg 1978 (20), 130-150

WEIZSACKER, C.F.v., I-Thou and I-It in the Contemporary Natural Sciences, en PhMB, 603-608

WELTSCH, R., Buber's Political Philosophy, en PhMB, 435-450

WHEELWRIGHT, Ph., Buber's Philosophical Anthropology, en PhMB, 69-98

WINNER, R., Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber, en Stimmen der Zeit, Freiburg 1966 (177), 126-145

ZEIGLER, L., Personal existence: a study of Buber and Kierkegaard, en The Journal of Religion, Chicago 1960 (40), 80-94

ZUBEN, N.A., Eclipse do humano e a força da palavra. Martin Buber e a questão antropológica, en Reflexao, Camoínas 1979 (4), 108-127

#### IV.- OTRAS OBRAS CONSULTADAS

##### A).- Libros

BOCKENHOFF, J., Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte, K. Albert, Freiburg 1970

BROCKMAN, J.M., Dialogisches Philosophieren, K. Albert, Freiburg 1975

CORETH, E., Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática, trad. cast. R. de Areitio, Ariel, Barcelona 1964



- CHASTAING, M., L'existence d'autrui, P.U.F., Paris 1951
- CHATTERJEE, M., Our Knowledge of other selves, Asia Publishing House, London 1963
- CHESTOV, L., Kierkegaard y la filosofía existencial, trad. cas. D.J. Vogelmann, Sudamericana, Buenos Aires 1965
- GARCIA MORENTE, M., La filosofía de Henri Bergson, Espasa Calpe, Madrid 1972
- GOLDSCHMIDT, H.L., Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit, K. Albert, Freiburg 1964
- GUILEAD, R., Ser y Libertad. Estudio sobre el último Heidegger, trad. cast. C. Díaz, Del Toro, Madrid 1969
- HARTMANN, N., La filosofía del Idealismo Alemán, tomo I: Fichte, Schelling y los Románticos, trad. cast. H. Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires 1960
- KERN, I., Das Problem der Intersubjektivität in der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls, (Maschinengeschriebenes Manuskript), München 1965
- LAIN ENTRALGO, P., Teoría y realidad del otro, t. I: El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo; t. II: Otredad y Proximidad, Revista de Occidente, Madrid 1968 (2ª ed.)
- LEVINAS, E., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J. Vrin, Paris 1967
- LOWITH, K., De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, trad. cast. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires 1974

- MOREL, G., Questions d'homme. L'autre, Aubier, Paris 1977
- NICOL, E., Historicismo y Existencialismo, Tecnos, Madrid 1960 (2ª ed.)
- RABADE, S., Estructura del conocer humano, Del Toro, Madrid 1969 (2ª ed.)
- , Verdad, conocimiento y ser, Gredos, Madrid 1974 (2ª ed.)
- ROSENSTOCK-HUESSY, E., Soziologie, Kolhammer, Stuttgart 1958
- SACRISTAN, M., Las ideas gnoseológicas de Heidegger, C.S.I.C., Barcelona 1959
- SCHERER, R., La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl, Gredos, Madrid 1969
- SCHROEDER, G., Das Ich und das Du in der Wende des Denkes, Vandenhoeck, Göttingen 1951
- SCHULZ, W., J.F. Fichte. Vernunft und Freiheit, Neske, Pfullingen 1962
- SCHULZE, F., Der Mensch in der Begegnung. Entwurf einer Begegnungslehre, Halle, Niemeyer 1956
- THEUNISSEN, M., Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Walter de Gruyter, Berlin 1965
- TROISFONTAINES, R., De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel, Korn, Namur 1953
- WELHEMS, A. de, Existence et signification, Nauwelaerts, Louvain/Paris 1958

WAELEHENS, A. de, Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, P.U.F., Paris 1953

—, La Philosophie de Martin Heidegger, Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1946

WAHL, J., Bergson, Centre de Doc. Univ., Paris s/f.

#### B).- Artículos

COLL, J.L., Personalismo, pensar dialógico y fe teologal, en Pensamiento, Madrid 1973 (114-115, vol. 29), 209-225

CORTE, M. de, Les bases prejudicatives de la communication, en Giornale di Metafisica, Génova 1950 (5), 1-17

CHASTAING, M., Descartes, Fauste de Riez et le problème de la connaissance d'autrui, en Rencontres, - Paris 1949 (XXX), 207-233

DECHOUX, M., Du dialogue authentique et de ses conditions, en L'homme et son prochain, Congrès des sociétés de philosophie de langue française (Toulouse 1956), Paris 1956, 29-32

FILIPINI, E., Ego ed alter-ego nella "Krisis" di Husserl, en Omaggio a Husserl, ed. por E. Paci, Milano 1960, 213-225

FORTHOMME, B., Structure de la métaphysique levinassienne, en Revue Philosophique de Louvain, Louvain 1980 (39), 385-399

- GOMEZ CAFFARENA, J., Del Yo trascendental al nosotros del Reino de los fines, en Convivium, Barcelona 1966 (21), 183-198
- HIEN-KLEIN, M., Les limites de la morale transcendente, en Demitizzazione e Morale: Archivio di Filosofia, Padova 1965, 262-279
- LAUTH, R., Le problème de l'interpersonalité chez J.G. Fichte, en Archives de Philosophie, Paris 1962 (25), 325-344
- LEDOUX, M., Une Philosophie de la relation à autrui, en L'homme et son prochain, Congrès..., 197-223
- LEONARDY, H., La dernière métaphysique de Max Scheler, en Revue Philosophique de Louvain, Louvain 1980 (40), 553-561
- LEVINAS, E., Trois notes sur la positivité et la transcendance, en Mélanges André Neher, Paris 1975, 21-27
- , Vérité du développement et vérité du témoignage, en La Testimonianza: Archivio di Filosofia, Padova 1972 (1-2), 66-75
- LUCAS, H.-Ch., ¿Retorno crítico a Fichte?, en Cuadernos Salmantinos de Filosofia, Salamanca 1976 (III), 73-88
- MANZANA, J., Tareas actuales de la Filosofia Trascendental, en Pensamiento, Madrid 1973 (114-115), 313-330
- MOREAU, J., Dialogue et présence d'autrui, en L'homme et son prochain, Congrès..., 37-42

- NAVARRO CORDON, J.M., El concepto de "trascendental" en Kant,  
en Anales del Seminario de Metafísica,  
Madrid 1970 (V), 7-26
- , Sentido de la Ontología fundamental en  
Heidegger, en Anales del Seminario de  
Metafísica, Madrid 1966 (I), 29-51
- NICOL, E., El falso problema de la intercomunicación, en  
Giornale di Metafisica, Génova 1958 (13), 175-194
- PACI, E., Sul problema dell'intersoggettività, en Il Pensiero,  
Roma 1960 (V), 291-325
- PETITDEMANGE, G., Emmanuel Levinas ou la question d'autrui,  
en Etudes, París 1972 (337), 752-772
- RABADE, S., El sujeto trascendental en Husserl, en Anales del  
Seminario de Metafísica, Madrid 1966 (I), 7-28
- , Experiencia y límites del conocimiento objetivo  
en Kant, en Anales del Seminario de Metafísica,  
Madrid 1967 (II), 83-108
- , Fenomenismo y yo personal en Hume, en Anales del  
Seminario de Metafísica, Madrid 1973 (VIII), 7-36
- RIET, G., Liberté et espérance chez Kant, en Revue Philosophi-  
que de Louvain, Louvain 1980 (38), 185-224
- SAN MARTIN, J., La teoría del Yo trascendental en Kant y  
Husserl, en Anales del Seminario de Metafisi-  
ca, Madrid 1974 (IX), 123-144
- SCHUTZ, A., Das Problem der transzendentalen Intersubjektiv-  
tät bei Husserl, en Philosophische Rundschau,  
Heidelberg 1957 (V), 81-107

ZELTNER, H., Das Ich und die Anderen, en Zeitschrift für philosophische Forschung, Schlehdorf 1959 (XIII), 288-315

ZUBIRI, X., En torno al problema de Dios, en Naturaleza, Historia, Dios, Madrid 1963 (5ª ed.), 361-398

#### V.- REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS PARA UNA INFORMACION EXHAUSTIVA

1. Una bibliografía casi completa de los escritos de Buber es la recopilada por M. CATTANNE, A Bibliography of Martin Buber's Werke, Jerusalem 1961. Comprende 883 títulos de escritos de Buber aparecidos en diversas lenguas.
2. Una recopilación de los escritos filosóficos más significativos de Buber fué hecha por M.S. FRIEDMAN, e incluida en su obra The Life of Dialogue London/New York 1960.
3. Pero la recopilación más completa -y considerada hasta ahora como definitiva- es la realizada por el hijo de Martin Buber, R. BUBER, Martin Buber: a bibliography of his writings 1898-1978, New York/London/Paris/München 1980
4. Una recopilación de obras sobre Martin Buber ha sido hecha por B. CASPER, Literatur zu Martin Buber, München 1971

